۳۹۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب ۶۲۵۱۵

کتاب شفا (الهیات)
مؤلف ابن سینا
موضوع

بازدید شد
۱۳۸۱

بازرسی شد

فهرست ۱۵، ۱۹۰۰

۲۷۵۱

خطی فهرست شده
۱۹۰۰

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شفا (الهیات)
مؤلف ابن سینا
موضوع
شماره ثبت کتاب ۶۲۵۱۵
بازدید شد ۱۳۸۱
بازرسی شد
۲۰۶۵۱
۱۸۲۹
۱۹۰۰

حکیم محمد سعید

بر ز خاک رهجانان امیدها داریم
شنید جنبخ عشقم وعیدها داریم

نمیشود که نگردم امیدوار از تو
بنا امیدی خود ما امیدها داریم

که لذّت دو گلزار نظر بر باغ زیبا کنم
نه بخرابم ستایدم که تماشا نمی کنم

تا بجانان نرسم یار برباغ نکنم
بیروم انقدر از خوبی ا... بیداش نکنم

هر صبح همچو صبا گرد گلستان گردم
روز ماتم بغل و یاد کف پا نمی کنم

نگه از دود دلم چون مژه گردد سیاه
چشم از ایم با این دیده تماشا نمی کنم

منی کی طاقت همصحبتی یار کجا   اینقدر حوصله ام بس که تماشا نمی کنم

الهی شفاء

۱۸۲۹

کتابخانه سالار ...

کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۲۸۱۵۹
کتاب شفا (الهیات)
مؤلف ابن سینا
موضوع
بازدید شد ۱۳۸۱
۱۹۰۰

لمولوی المعنوی

گفتم چه کنم گفت همینکه چکنم گفتم به ازین چاره ببین چکنم
رو کرد بمن گفت که ای طالب دین بنشسته بر من باش بر بیا که چکنم

بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible]

تو با این دانش نیکو توانا بوده از باده
غباری کز تو بر خاطر نشیند بر نخیزد

مجلس شورای ملی
کتابخانه
تاسیس ۱۳۰۲

ومنها ما الا اذا علمنا ان الجسم موجود في الخارج مع العلم الاجمالي بان ... ثم مفاده ثم
ومنها ما الا اذا علمنا ان الجسم ومفاده هو السبيل لا التشخيص والتخصيص من بين كثيرين فيكون حاصل
احدها ما اذا وانا فيها الجسم والعرض والعمق وهي امر مبهم قابل للاشتراك فلا بد ان يكون معروض
هو حقيقة الطول والعرض والعمق الجسم الخاص موجود في الخارج ان يكون الجسم الخاص موجودا في الخارج
مفاد هذا وحاصل مفاد الجسم الى الخارج ولا يلزم ان الخاص الخارجي لا الخصوصية الى الخارجية وداخله
الخصوصية الخارجية موجودا في الخارج لا يجوز ان يكون هو الامر الخاص الخارجي وداخل في الخاص الخارجي
لان معروض الخصوصية لا يجوز ان يكون خاص خارجي لان المخصص الخارجي داخل عن الخصوصية في
في الخاص الخارجي من حيث انه معروض الخصوصية العارضة حقيقة عارضة ولا شك ان الامر الذي
كما هو خاص فلا بد ان يكون معروض حقيقة المعروض فيكون كليا اي معروضا لوصف
مرتبة الحقيقة لان العارض خارج عن حقيقة قابلا للاشتراك فيكون كليا في الذهن فقط لان
لا تغير الخصوصية في حقيقة يكون تمام ماهية الكلي الطبيعي الا ما هو معروض وصف الكلية في الذهن من العوارض
الكلية في الذهن ويسلب الخصوصية بالوجود الذهني كما ان الحرارة والبرودة خارجية هو بعينه
وصف الكلية من العوارض الخارجية فظهر ان معروض وصف الخصوصية الخارجية الى جنبه
المخصوصية بالوجود الخارجي فالازم وجود معروض وصف الخصوصية في الخارج لاتحاد وذلك المعروض
معروض وصف الكلية الذهنية فالازم وجود معروض وصف الكلية الذهنية في الخارج سرم
في الخارج لزم وجود معروض وصف الكلية ان يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج
ضمن في الخارج وبناء على هذا يلزم ان يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج

حاصله ان الخصوصية من حيث الخصوصية لا تحصل في الخارج ... الجسم ... وجود واحد

من المقدمة غير مفيدة في المقام لان من ... الكلي الطبيعي في الخارج فان ... تشخص الكلي خارج عن حقيقة المعروض ... خارج في الخارج

... بين ... بين ... بحسب الخارج ...

حاصله حين وجود ... الكلي الطبيعي لا في ضمن ... معروض وصف الكلية الذهنية ... وجود واحد

فهرست ما في هذا الكتاب من المقالات والفصول وهو عشر مقالات

المقالة الاولى ثمانية فصول ف ا في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى ف ٢ في تحصيل موضوع هذا العلم
ف ٣ في منفعة هذا العلم ومرتبته ف ٤ في جملة ما ينظر فيه من هذا العلم ف ٥ في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما
ف ٦ في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود [14] ف ٧ في ان واجب الوجود واحد [17] المقالة الثانية ف ا في تعريف
الجوهر واقسامه [21] ف ٢ في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه [23] ف ٣ في ان المادة لا تتعرى عن الصورة [27] ف ٤ في تقدم الصورة [30]
على المادة المقالة الثالثة [33] ف ا في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع وعرضيتها [34] ف ٢
في الكلام في الواحد [35] ف ٣ في تحقيق الواحد والكثير [38] ف ٤ في ان المقادير اعراض [40] ف ٥ في تحقيق ماهية العدد وتحديد انواعه [42]
ف ٦ في تقابل الواحد والكثير [45] ف ٧ في ان الكيفيات اعراض [48] ف ٨ في العلم وانه عرض [51] ف ٩ في الكلام في الكيفيات التي في
الكمية ف ١٠ في المضاف [56] المقالة الرابعة ف ١ في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث [59] ف ٢ في القوة والفعل [64]
والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون ف ٣ في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع [69] المقالة الخامسة [71]
ف ١ في الامور العامة وكيف وجودها والكلام في الكلي والجزئي [71] ف ٢ في كيفية كون الكلية للطبائع [76] ف ٣ في الفصل [79]
بين الجنس والمادة ف ٤ في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس [81] ف ٥ في النوع [84] ف ٦ في تعريف الفصل وتحقيقه
ف ٧ في تعريف مناسبة الحد والمحدود [86] ف ٨ في الحد [89] ف ٩ في مناسبة الحد واجزائه [91] المقالة السادسة [93]
ف ١ في اقسام العلل واحوالها [93] ف ٢ في حل ما يتشكك به على ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة هي مع معلولها [96] ف ٣ في مناسبة [98]
ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها ف ٤ في العلل الاخر العنصرية [102] ف ٥ في اثبات الغاية وحل شكوك قيل في ابطالها [105]
المقالة السابعة [113] ف ١ في لواحق الوحدة من الهوية واقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة [112]
ف ٢ في نقض مذاهب القدماء في المثل ومبادئ التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل جهلهم [115] ف ٣ في ابطال القول [118]
بالتعليميات والمثل المقالة الثامنة [121] ف ١ في تناهي العلل الفاعلية والقابلية [121] ف ٢ في شكوك تلزم ... وحل لها [123]
ف ٣ في ابانة تناهي العلل الغائية والصورية [126] ف ٤ في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود [127] ف ٥ في تأكيد الفصل السابق [129]
ف ٦ في انه تام بل فوق التمام وخير ويفيض كل شيء وحق وعقل محض ومعقول وكيف يعقل ذاته وانه كيف يعلم الكليات والجزئيات [131]
ف ٧ في نسبة المعقولات اليه وفي ايضاح ان صفاته لا توجب كثرة في ذاته وان له البهاء والمجد الاقصى وتفصيل حال اللذة العقلية [133]
المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن المدبر الاول والمعاد اليه [138] ف ١ في صفة فاعلية المبدأ الاول [139] ف ٢
في ان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الابعد عقل [141] ف ٣ في كيفية صدور الافعال عن المبادي العالية [147] ف ٤
في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن الاول [150] ف ٥ في حال تكون الاسطقسات عن العلل الاوائل [154] ف ٦
في العناية وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الالهي [156] ف ٧ في المعاد [161] المقالة العاشرة [166] ف ١ في المبدأ والمعاد [166]
بقول مجمل وفي الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي حال احكام النجوم ف ٢ في العبادات [170]
ومنفعتها في الدنيا والآخرة ف ٣ في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك [172] ف ٤
في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق وفي المعاملات [174]

تم ما طبر بيد الحقير
محمد [illegible]
[illegible]
غرة شهر صفر المظفر
سنة ١٢١٠

[illegible]

الغنی الله
قم الشفا

وقفت ... اللامية

استقر في ملك العبد
محمد بن محمد زمان

مجلس شورای ملی
کتابخانه

بسم الله الرحمن الرحيم الجملة الرابعة في الالهيات وتعرف بالفلسفة الاولى

وهي عشرة مقالات المقالة الاولى ثمانية فصول الاول في ابتداء

طلب موضوع الفلسفة الاولى ليتبين انيته في العلوم ب

في تحصيل موضوع هذا العلم ج في منفعة هذا العلم ومرتبته د في جملة

ما ينظر فيه في هذا العلم وفهرست الفصول ه في الدلالة على الموجود

واقسامهما و في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود وان

واجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود

غير مكافئ لغيره في الوجود ولا يتعلق بغيره فيه ز في ان واجب الوجود واحد

ح في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاقاويل في المقدمات الحقة

الفصل الاول في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى ليتبين انيته

في العلوم واذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب

ايراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري

ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية مستعينين بالله فنقول ان

العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية

والى العملية وقد اشير الى الفرق وذكر ان النظرية هي التي نطلب فيها

استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول

العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا

واحوالنا فتكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد ليس رايا واعتقادا

في كيفية عمل او كيفية مبدا عمل من حيث هو مبدا عمل وان العملية هي التي يطلب

فيها استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور

هي هي اعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق وذكر

ان النظرية تنحصر في اقسام ثلثة هي الطبيعية والتعليمية والالهية وان

الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن

العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها

اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث

عنه احوال تعرض للكم بما هو كم لا يوخذ في حدوده نوع مادة ولا قوة

حركة وان الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد

سمعت ايضا ان الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى للوجود

الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدا المبادي

وهو الله تعالى فهذا هو قدر ما يكون قد وقفت عليه فيما سلف من الكتب

ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة الا اشارة

جرت في كتاب البرهان من المنطق ان تذكرتها وذلك ان في سائر العلوم

قد كان يكون لك شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة ومبادي

مسلمة منها يولف البرهان والان فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع

لهذا العلم وهل هو ذات المبدا الاول حتى يكون المراد معرفة صفاته

وافعاله او معنى اخر وايضا قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة

وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي سائر العلوم وانها

هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هي افضل علم بافضل معلوم
واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح معرفة واتقنها واخرى انها العلم
بالاسباب الاولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى وما هذه
الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات
مختلفة كل واحدة منها يسمى حكمة ونحن نبين لك الآن ان هذا العلم
الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة المطلقة وان الصفات
الثلث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة وهي هذه الصناعة
وقد علم ان لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر
هل هو معرفة الله تعا وليس ذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم
فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع
كل علم هو امر مسلم الوجود في ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا
في مواضع اخرى ووجود الاله تعالى لا يجوز ان يكون مسلما في هذا العلم
كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان
يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر واما ان يكون مسلما في هذا العلم
ومطلوبا في علم آخر واما ان يكون غير مطلوب في علم آخر وكلا الوجهين
باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا في علم آخر لان العلوم
الاخرى اما خلقية واما سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية
وليس من العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا في شيء
منها يبحث عن اثبات الاله تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف
هذا بادنى تامل للاصول كررت عليك ولا يجوز ان يكون غير مطلوب

في علم آخر لانه يكون ح غير مطلوب في علم آخر لانه ح غير مطلوب
في علم البتة فيكون اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه بالنظر وهو ليس
بينا بنفسه ولا هو مايوسا عن بيانه فان عليه دليلا ثم المايوس
عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقي ان البحث عنه انما هو في هذا العلم
ويكون البحث عنه على وجهين احدهما ~~البحث عنه على وجهين~~ من جهة
وجوده والآخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن وجوده في
هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم
اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده
لا يجوز الا في هذا العلم اذ تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن
المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لك في الطبيعيات ان الله تعالى غير جسم
ولا قوة في جسم بل هو واحد بريء عن المادة وعن مخالطة المادة والحركة
من جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك
في الطبيعيات كان غريبا من الطبيعيات ومستعملا فيها منه
ما ليس منها الا انه اريد بذلك ان يعجل للانسان وقوف على معرفة
المبدا فيتمكن منه الرغبة في اقتباس العلوم والانسياق الى المقام
الذي هناك يتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم يكن بد من ان
يكون لهذا العلم موضوع وتبين ان الذي يظن انه موضوعه ليس موضوعه
فلنبحث هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها
لا الواحد الذي لم يمكن القول به فان هذا قد يظنه ايضا قوم لكن النظر في الاسباب
كلها لا يخلو اما ان يكون النظر فيها بما هي موجودات او بما هي اسباب

مطلقة او بما هي اسباب كل واحدة من الاربعة على النحو الذي يخصه
اعني ان يكون النظر فيها من جهة الماده ان هذا فاعل وذلك قابل
وذلك شيء آخر او من جهة ما هي الجملة التي اجتمعت منها فنقول لا يجوز ان
يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض في هذا العلم هو النظر
في الامور التي تعرض للاسباب بما هي اسباب مطلقة ويظهر هذا من وجوه
احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من الاعراض التي تخص
الاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والامكان
والوجوب وغير ذلك ثم من البين الواضح ان هذه الامور في انفسها
بحيث يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية
والامور التعليمية ولا هي واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العملية
والمنطقية فبقي ان يكون البحث عنها للعلم الباقي من الاقسام وهو
هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة اي الكلية حاصل بعد العلم
باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب
للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود
لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان هاهنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي
الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر
والاقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد
على ما علمت الا بمعرفة ان الامور التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية
او اختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى اثبات العلل والاقرار بوجود العلل
والاسباب ليس بينا اوليا بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان

وليس لو كان قريبا عند العقل من البين بنفسه ان للحادثات مبدأ ما يجب
ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المبرهن عليها في كتاب
اقليدس ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الاخرى فاذن يجب ان
يكون في هذا العلم وكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث
عن احواله في المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا
انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها
لان ذلك مطلوب في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة وكل
جملة وكلي فان النظر في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم يكن كذلك
في جزئيات الكلي باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء
اما في هذا العلم فيكون هي اولى بان يكون موضوعه او يكون في علم آخر
وليس علم آخر يتضمن الكلام في الاسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها
من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما
هو موجود فقد بان ايضا بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم موضوعه
الاسباب القصوى بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

الفصل الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم فيجب ان تدل على الموضوع
الذي لهذا العلم لامحة حتى يتبين لنا الغرض الذي في هذا العلم فنقول ان العلم
الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر
ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة
ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم التي تحت العلم الطبيعي ابعد
من ذلك وكذلك الخلقيات واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه

اي ابعد من ان يكون موضوعها الجسم ...

القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب ...

اما مقدار مجرد في الذهن عن المادة واما مقدار موجود في المادة
واما عدد مجرد عن المادة واما عدد في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث
متجها الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة
بل كان من جهة الاحوال التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم
التي تبحث الرياضيات اولى بان لا يكون نظرها الا في العوارض التي تلحق
اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي كما علمت فقد كان
موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة
الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة
ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية
ولم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود
وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر وعن المقدار والعدد بما هما موجودان
وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي ليست في مادة او هي
في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود
يخصها فمما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلوم
بالمحسوسات ولا من جملة العلوم بما وجوده في المحسوسات لكن بالتوهم والتحديد
يجرده عن المحسوسات فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مباين هو هو
اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا
لما كان جوهر الا محسوسا واما العدد فقد يوجد في المحسوسات وغير المحسوسات
فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم مشترك
فمنه ما يقال له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال له مقدار

ويعنى به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت
الفرق بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة لكن المقدار بالمعنى الاول
وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية
فاذا كان مبدأ لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه
يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن
من جملة متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض للمادة
لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا وجعلها سطحا متناهيا فان الحد ونعني بها نهايات الاجسام التي
يجب للمقدار من جهة استكمال المادة به ويلزمه من بعد فاذا كان كذلك
لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل
واما المقدار بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة
عوارضه فاما النظر في ان وجوده اي انحاء الوجود هو ومن اي قسم الوجود هو
فليس هو بحثا عن معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته
فظاهر انه خارج عن المحسوسات فبين ان هذه كلها تقع في العلم الذي يعنى
ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك يكون
هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود فان بعضها جواهر وبعضها كميات
وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود
وكذلك قد توجد ايضا امور يجب ان تتحدد وتتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم
وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد
والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد وغير ذلك فبعضها يستعملها
استعمالا فقط وبعضها انما ياخذ حدودها ولا يتكلم في نحو وجودها ولست

عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من الامور التي
لا يكون وجودها الا وجود الصفات الذاتية ولا ايضا هي من الصفات التي تكون
لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة
ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من
الجملة ان الموجود بما هو الموجود امر مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع
لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غني عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان
يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع
وتحقيق ماهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع
الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما
هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم
والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة
الجوهر الى انقسامات حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض
هذه له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي
والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد
لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول
انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادئ
الموجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه فالجواب
عن هذا ان النظر في المبادئ ايضا هو بحث عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود
كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود
امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس اعم من الموجود فيلحق غيره
لحوقا

لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او شيئا
آخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله
ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ
له انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون
هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادئ بعض
ما فيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن وجود مبادئها
المشتركة اذ كان لها مبادئ يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها فانها
تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعده من الامور التي فيها ويلزم هذا العلم
ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها
الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول
الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو متحرك او
متكمم ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادئ
العلوم الجزئية لان مبادئ كل علم اخص هي مسائل في العلم الاعلى
مثل مبادئ الطب في الطبيعي والمساحة في الهندسة فيعرض في هذا العلم
ان يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التي تبحث عن احوال جزئيات
الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام
والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع الطبيعي فيسلمه اليه
وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في غير ذلك
وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدأ له فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون
اذن مسائل هذا العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود

معلول وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية

فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول

الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود

والوحدة وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين

بافضل معلوم اي بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة

الاسباب القصوى للكل وهو ايضا المعرفة بالله تعالى وله حد العلم الالهي

الذي هو انه علم بالامور المفارقة للمادة في الحد والوجود اذ الموجود

بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شيء منها كما اتضح الا متقدم الوجود على

المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان بحث في هذا العلم عما لا يتقدم

المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود الى المادة

بل الامور المبحوث عنها فيه اقسام اربعة فبعضها امور بريئة عن المادة

وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب المقوم

المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد

لا في المادة مثل العلية والوحدة فيكون الذي لها بما هي مشتركة بما هي

ان لا يكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة وتشترك هذه الجملة

ايضا في انها غير مادية الوجود اي غير مستفادة الوجود من المادة

وبعضها امور مادية كالحركة والسكون ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم

حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام

الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم

الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان الموضوع فيها

فمنها ما هو متحد بالمادة لكن النظر والبحث عنه كان من جهة معنى

غير متحد بالمادة وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون

البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم

اي شيء هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية من وجه ويخالفهما

لفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه ويخالفهما

~~كل واحد منهما~~ من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه في هذا العلم

فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما المخالفة فلان

الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية وذانك

يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي يفيد

الا اليقين كما علمت في صناعته واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة

لان هذا يريد الحق نفسه وذاك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن

حكيما

فصل

في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه واما منفعة هذا

العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا ان الفرق بين النافع

وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار والشر ما هو وان النافع هو السبب الموصل

بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي به يتوصل من الشيء الى الخير واذا تقرر

هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهو تحصيل كمال

النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية لكنه اذا فتش

في رؤوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل

الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق

علم آخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد تبين قولا مطلقا وقد

الموصل صح

تحقيق صح

النافع صح تحقيق صح

دون المخصص فاما المطلق فهو ان يكون موصلا الى تحقق علم آخر كيف
كان واما المخصص فان يكون موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية
له اذ هو لاجله بخلاف انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم
منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان
ينفع في علم غيره بل سائر العلوم ينفع فيه لكننا اذا قسمنا المنفعة المطلقة
الى اقسامها كانت لها ثلاثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى المعنى الاجل
منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه موصلا
الى معنى دونه وهو ان يفيد في كماله دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم
خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء
مما يشبه هذا اذا استعرضت الالفاظ الصالحة في هذا الباب اعتبر عليه
والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي يحصل لها
من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم ينفع
المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم على الحد الكلي المنفعة اذا اخذت مطلقة
ويكون نوع كل منفعة وجهها الخاص نوعا آخر فمنفعة هذا العلم التي بينا
وجهها هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق لماهية الامور
المشتركة فيها وان لم تكن مبادي فهذا اذن منفعة الرئيس للمرؤوس
والمخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو
المقصود معرفته في هذا العلم الى الاشياء المقصود معرفتها في تلك العلوم
وذلك لان ذاك مبدأ لوجود تلك فكذلك العلم به مبدأ لتحقق العلم بتلك
واما مرتبة هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية

اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا مما تبين في العلم الطبيعي
مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء
المحركات الى محرك اول او غير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم
تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها في ترتيب الافلاك
ليس يمكن ان يتوصل اليه الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب
والهندسة واما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسات
فهي نوافع غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يقول انه اذا كانت المبادي
في علم الطبيعة والتعاليم مما تبرهن في هذا العلم وكانت مسائل ذينك العلمين تصير
مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الامر بيانا للشيء
من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل في
شرح كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع
فنقول ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل تستند
براهينها اليه بفعل او بقوة بل ربما كان المبدأ ماخوذا في براهين بعض المسائل
بعض ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة
بل انما تستعمل المقدمات التي لا برهان عليها على انه انما يكون مبدأ
العلم مبدأ العلم لحقيقته اذا كان يفيد اخذ اليقين المكتسب من العلة
واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر وبان
ان يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس بما هو حس يفيد لوجود الكلي
فقط فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه
ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يستبين به فيها ذلك مما يتبين به

فلا دور لكنه بما ليس بمقدمات لا يتوقف بيانها على ذلك المبدأ في الفلسفة الاولى ويثبت به فيها

ومعرفة النظام صح الطبقات صح

مسائل صح

علم الهيئة يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة

وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادي صح

المسائل صح

فيما بعد صح

فقد يكون صح

فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ
لا يتعرض له في انتاجه من ذلك المبدأ بل مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون
العلم الطبيعي او الرياضي افادنا برهان ان ولم يفدنا فيه برهان لم ثم يفيد هذا
العلم فيه برهان لم وخصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان
يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية مبر
هنة من مبادي تبين في هذا العلم لا من مبادي مبينة بنفسها واما ان يكون مبرهنة
من مبادي هي مسائل في هذا العلم لكن لم يعود فيصير مبادي لتلك المسائل
بعينها بل لمسائل اخرى واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم
ليدل على وجودها ما يراد ان يبين في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامور
اذا اخذ على هذا الوجه لم يكن بيان دورا البتة حتى يكون ما يرجع الى
الشيء في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الى ان يكون
الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ لا بعد علم اخر فانه سيتضح لك فيما نعد اشارة
الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال
من الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود
مبدأ واجب ويمنع ان يكون متغيرا او متكثرا في جهة وتوجب ان يكون
هو مبدأ الكل وان يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا
لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادي
الى الثواني وعن العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب الموجودات
منها دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدما
على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على

الوجود م

مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم فهو انه فيما بعد
الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء
الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه
قد يقال طبيعة للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس
بما له من الخواص والاعراض ومعنى بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا
اول ما نشاهد الوجود ونتعرف عن احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي
واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان يقال له
علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا العلم
هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور
الرياضية المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة
وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد
ايضا لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب علم ما بعد الطبيعة فالذي
يجب ان نقول في هذا التشكيك هو ان الهندسة فما كان النظر
فيه منها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم ان موضوعه
غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان
موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لان
يصير ابعاد وذلك ليس المقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة
بل بما هو مقدار وعرض وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق
بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا وبين المقدار الذي هو كم
وان كان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك فاذا كان كذلك فليس موضوع

والهندسة م

موضوع الهندسة الطبيعة هو المقدار المقوم بالجسم الطبيعي او المقدار
المقول على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد
فالشبهة فيه اكد ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد وهو من علم ما بعد
الطبيعة الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة انما نعني به شيئا آخر وهو علم ما هو
من كل الوجوه مباين للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باشرف ما فيه كما
يسمى هذا العلم بالعلم الالهي ايضا لان المعرفة بالله تعالى هي غاية هذا العلم
وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف والجزء الاشرف والذي
هو كالغاية فيكون الشيء كان هذا العلم هو العلم الذي كماله واشرف
اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه
ثم اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له
في معنى هذا الاسم فهذا هذا ولكن البيان المحقق يكون علم الحساب خارجا
عن علم ما بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد
من كل وجه فان العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور
الطبيعية وقد يعرض له وضع في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له
وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشيء في الوجود
فكان فما كان من العدد وجوده في الامور المفارقة امتنع ان يكون
موضوعا لان ينسبه تلحقه الزيادة والنقصان بل انما يثبت على
ما هو عليه فقط بل انما يجوز ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت
ولاي نسبة اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام الذي هو بالقوة كل عدد
من المعدودات او كان في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق

وفي هذا الكلام شيء هو انه ليس من دأب العلماء البحث عن اطراد وجه التسمية وعدمه والبحث المذكور يؤول اليه ودفعه ان التسمية ان كانت لمعنى المسمى فقط فالبحث عن اطراد وجه التسمية وعدم اطراده وان كان المسمى مخصوصا وسبب التسمية باعتبار حال من احوال المسمى فله الخارج عن البحث في وجه التسمية واطراده وعدم اطراده وتسمية هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة بهذا الاعتبار الثاني واليه اشار الشيخ بقوله ثم اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد او مع ان يبحث عن وجهه واطراده وعدم اطراده

مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر في العدد انما
ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في الطبيعة
ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم ويكون انما هو في الوهم ينتزع
الصفة لانه وهم له ماخوذ عن احوال طبيعية لها ان تجتمع وتفترق
وتتحد وتنقسم فالحساب ليس نظره في ذات العدد ولا نظره في عوارض
العدد من حيث هو عدد مطلقا بل في عوارضه من حيث يصير بحال
يقبل ما اشير اليه وهو حال مادي او وهمي انساني يستند الى المادة وانما
النظر في ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة
ولا يستند اليها فهو لهذا العلم **الفصل** في جملة ما ينظر فيه في هذا العلم
وفهرست الفصول فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشيء
والموجود الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب اي الوجود الضروري
وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة
والفعل وان ننظر في حال الذي بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل
وفي حال الجوهر وكم قسما هو لانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى ان
يصير طبيعيا او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف
حال الجوهر الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق
ومتفق النوع او مختلف ونسبته الى الصور وان الجوهر الصوري كيف هو
وهل هو ايضا مفارق او ليس بمفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما
عند الحدود وكيف حال كل واحد منها مناسبة ما بين الحدود والمحدودات
ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض فينبغي ان نعرف في هذا العلم طبيعة العرض

يتكلم

اي الوجود ضرو

واصنافه وكيفية الحدود والتي تحد بها الاعراض ويتعرف حال مقولة مقولة
من الاعراض وما المكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فيبين عرضيته ويعرف
مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتاخر
ويعرف كذلك حال الاعراض ويليق بهذا الموضع ان يعرف حال
الكلي والجزئي والجزء والكل وكيف وجود الطبايع الكلية وهل لها وجود في
الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس وهل لها وجود مفارق للاعيان
وللنفس وهناك يعرف حال الجنس والنوع وما يجري مجراهما ولان
الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير ذلك
فبالحري ان يتبع ذلك بالكلام في العلل واجناسها واحوالها وانها كيف ينبغي ان يكون صح
الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرقان بين الصورة وبين الغاية
المبدا الفاعلي وبين غيرها وان يتكلم في الفعل والانفعال او في تعريف الفرقان
بين الصورة وبين الغاية واثبات كل واحد منهما وانها في كل طبقة تذهب الى علة
اولى وتبين الكلام في المبدا والابتداء ثم الكلام في التقدم والتاخر والحدوث
واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه وما يكون متقدما في
الطبيعة ومتقدما في العقل عند ويحقق الاشياء المتقدمة عند العوام و
مخالفته لاكثر مما كان فيه من هذه الاشياء راي مشهور يخالف الحق
بجراهم نقضاه فهذه وما يجري ما الواحد الوجود بما هو وجود ولان الواحد
ساوق الموجود فيلزمنا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد
وجب ان ننظر في الكثير ويعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ينظر في العدد
وما نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المنفصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجود

الى الموجود او نعد الاراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء من ذلك
مفارقا ولا مبدا للموجودات ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد وللكم
المنفصل مثل الاشكال وغير ذلك مما هو من توابع الواحد كالشبيه والمساوي
والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل والهو هو ونحو ذلك وتكلم في كل واحد
من هذه ومقابلاتها ولانها مناسبة للكثير مثل الغير والشبيه والغير المساوي
وغير الموافق صح وغير المجانس وغير المشاكل والغير بالطبع والخلاف والتقابل واصنافها
والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادي الموجودات
فتثبت المبدا الاول وانه واحد حق في غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه
واحد وكم وجه حق وانه كيف يعلم كل شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى
انه يعلم انه يقدر وانه جواد وانه سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ
بجمال صح الحق وعنده الكمال الحق ونفضح ما قيل وظن فيه من الاراء المضادة للحق ثم
كيف نسبته الى الموجودات عنه وما اول الاشياء التي توجد ثم كيف تترتب عنه صح
عنه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر العقلية النفسانية الملكية صح
ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المتكونات عنها ثم الانسان وكيف
تعود هذه الاشياء اليه وكيف هو مبدا لها فاعلي وكيف هو مبدا كمالي لها
وما ذا يكون حال النفس الانسانية اذا انقطعت العلاقة بينها
وبين الطبيعة واي مرتبة يكون مرتبة وجودها وتدل فيما بين ذلك على
جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله عز وجل
وعلى الاخلاق والاعمال التي تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة
في ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف السعادات

فان الاخلاق والاعمال دون الحكمة لا تفضي الى السعادة

فاذ قد بلغنا هذا الموضع ختمنا كتابنا هذا والله المستعان به على ذلك

الفصل الخامس في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول

بما يكون فيه تنبيه على الغرض فنقول ان الموجود والشيء والضروري
معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان
يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية
يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم
يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف
بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل
به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها
على تفهيم ما يريد القائل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشياء هي في نفسها
اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك
في التصورات اشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها واذا
اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا
بالبال باسم او بعلامة ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما
ما يكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار
ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة
بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله
لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة
لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد
وغيره ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة

او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا
وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او
منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل
والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون
البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح
لي ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشيء
الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول
من قال ان الشيء هو الذي يصح الخبر عنه فان يصح اخفى من الشيء فكيف يكون
هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في
كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمرادفات
لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف
الا به نعم ربما كان في ذلك ومثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت
ان الشيء هو الذي يصح الخبر عنه فتكون لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد
قد اخذت الشيء في حد الشيء على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع
فساد ماخذه تنبيه بوجه ما على الشيء ونقول ان معنى الموجود ومعنى الشيء
متصوران في الانفس وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء
مترادفة على معنى واحد ولا شك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرأ
هذا الكتاب والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى اخر في
اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث
وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه

الوجود الخاص ولم يرد به معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الموجود
يدل بالاشتراك على معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء فكانه ما عليه
الوجود الخاص للشيء ونرجع ونقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة
هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي
يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجود
اما موجودة في الاعيان او في النفس او مطلقا يعمهما جميعا كان
لهذا معنى محصل مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا
او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام غير مفيد ولو قلت
ان حقيقة كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد لما يجهل واقل افادة
منه ان تقول ان الحقيقة شيء الا ان يعني بالشيء الموجود
فكانك قلت ان حقيقة كذا موجودة واما اذا قلت حقيقة الشيء و
حقيقة شيء آخر فانما صح هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شيء مخصوص
مخالف لذلك الشيء الآخر كما لو قلت ان حقيقة ا حقيقة
و حقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا الاقتران جميعا
لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارقه لزوم معنى الوجود
اياه البتة بل معنى الوجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان
او موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن كذلك لم يكن شيئا وان
ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقع مع هذا ان الشيء قد
قد يكون معدوما على الاطلاق امر يحتاج ان ينظر فيه فان عني بالمعدوم
المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء

الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الاشياء الخارجة وان عني غير ذلك
كان باطلا ولم يكن خبر عنه البتة ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس
فقط فاما ان يكون متصورا في النفس صورة تشير الى شيء خارج
فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شيء متحقق في الذهن والمعدوم
المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل
له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى
المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال وكيف يوجب
على المعدوم شيء ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا
حاصل للمعدوم ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان
هذا الوصف موجود للمعدوم بل نقول انه لا يخلو ما يوصف به المعدوم
ويحمل عليه اما ان يكون موجودا حاصلا له واما ان لا يكون موجودا حاصلا له
فان كان موجودا حاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما
فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة وان كانت الصفة موجودة
فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت
الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا خلف
وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء
نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء آخر واما ان
لم يكن الصفة موجودة للمعدوم فهو نفي الصفة عن المعدوم فانه ان
لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم

ای وقد علم ان یخبر عنه بالسلب لا یخلو وکیف

للمعدوم

كان مقابل هذا الامكان وجود الصفة له فهذا كله باطل وانما نقول ان لنا
علما بالمعدوم فلان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى خارج
كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور
من جزئيه هو انه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة
الى خارج وفي الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم
الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في العدم
ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم
التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب
جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت
معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان
مثلا ان قلت ان القيامة يكون فهمت القيامة وفهمت يكون وحملت يكون
التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى يصح في معنى آخر
معقول ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث
معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فبين
ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا وجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة
هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود في الخارج وقد فهمت الان
ان الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما مع ذلك متلازمان
وعلى انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا وليس بموجود
وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذي
وما يدل على غيره ما يدل عليه الشيء فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين

واذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا
فنقول الآن انه وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي
على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقديم والتاخير واول ما يكون للماهية
التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومانا
اليه فيلحقه عوارض تخصه كما قد بينا قبل فلذلك يكون له علم واحد يتكفل
به كما ان لجميع ما هو صحي علم واحد وقد يعسر علينا ان نعرف حال الواجب
والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف
هذه مما بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر
لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري
واما المحال لا وجه لهم غير ذلك واذا ارادوا ان يحدوا الضروري
اخذوا في حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده
اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري
او انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من
المستقبل بمحال ثم ان احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه
لا يمكن ان يفرض معدوما او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا
فقد اخذوا الممكن تارة في حده والمحال اخرى اما الممكن فقد كانوا اخذوا قبل
في حده اما الضروري واما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا في حده
اما الضروري بان يقولوا ان المحال هو ضروري العدم واما الممكن بان يقولوا
الذي لا يمكن ان يوجد او لفظا آخر يذهب مذهب هذين وكذلك قالوا ان
الممتنع هو الذي لا يمكن ان يكون او الذي يجب ان لا يكون والواجب هو

الذي ممتنع وجوده ان لا يكون وليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي
ليس بممتنع ان يكون او لا يكون او الذي ليس بواجب ان يكون وان لا يكون
وهذا كله كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال في ذلك فقد مر لك في انولوطيقا
على ان اولى هذه الثلثة ان يتصور اولا هو الواجب وذلك لان الواجب
يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته
والعدم يعرف بوجه ما بالوجود ومن تفهمنا لهذه الاشيا يتضح لك بطلان
قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شي يخبر عنه بالوجود وذلك
ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله
فرق فان كان مثله انما هو ليس لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم
كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا
اليه فيما سلف نقضه وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع
الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته واذا اعيد وقته كان المعدوم
غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فان كان المعدوم
يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت اما شي
له حقيقة وجود او موافقة موجود لعرض من الاعراض على ما عرف
بينهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا
يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وما
يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم **الفصل السادس** في ابتدا
القول في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود
لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير مكافي

مكافي لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه ونعود الى ما كنا فيه فنقول
ان لكل واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان
الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها
ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم
يدخل في الوجود وهذا الشي هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته
وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وان
الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافيا
لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان
وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان
الواجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه فيلزم
من تصحيحنا ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف ولا متغير
ولا متكثر ولا مشارك في وجوده الذي يخصه اما ان الواجب الوجود
لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة في وجوده كان وجوده بها وكل
ما وجوده بشي فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود وكل
ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود
بذاته فتبين انه ان كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته
فقد ظهر ان واجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون
شي واجب الوجود بذاته وواجب بغيره لانه ان
كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل

واجبا بذاته ولو وجب بذاته لحصل ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده
والذي يؤثر غيره في وجوده فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا
ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما
بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا عدم حصل
له العدم متميزا من الوجود فلا يخ اما ان يكون كل واحد من الامرين يحصل له
عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل
عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غير
وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه مهيته او
او لا يكفي فيه مهيته فان كانت مهيته قد يكفي لاي الامرين كان حتى يكون
حاصلا فيكون ذلك الامر واجبا لمهيته لذاته وقد فرض غير واجب
وان كان لا يكفي فيه مهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاته
تخصص الوجود وشي آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة فانما
احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فعلته
وجودية واما المعنى العدمي فعلته هي عدم العلة للمعنى الوجودي
وعلى ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها
فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا
فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا
يحتاج من راس الى وجود شي ء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم
او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى و
يتمادى الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الكلام الى غير النهاية

النهاية لا يكون مع ذلك قد تخصص له وجود فلا يكون قد حصل له وجود
وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا مما هو
بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما يتخصص وقد فرض موجودا
فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز
ان يكون واجب الوجود مكافيا لواجب وجود آخر حتى يكون هذا موجودا
مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للآخر بل هما متكافئان
في لزوم الوجود لانه لا يخ اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الآخر
اما ان يكون واجبا بذاته او واجب الوجود لاجل غيره فلا يخ اما ان يكون
له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشي ء واجب الوجود بذاته
وواجب الوجود لاجل غيره وهذا مح كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب
بالآخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده
علاقة بالآخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا واما ان لم يكن واجبا
فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب
الوجود فلا يخ اما ان يكون الآخر كذلك او لا يكون فان كان الآخر
فلا يخ ح اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد الامكان
الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك
وذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه او من الثاني
كما قلنا في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب وجوده
شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعديته بالذات
فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا

من ذلك وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا الآخر واذن
ذلك وهو في حد الامكان ويكون ذات ذلك في حد الامكان مستفيدا
لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجود
فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس علة لهذا
فيكونان غير متكافئين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات ثم يعرض شيء
آخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا لم يتعلق
وجود هذا بوجوده بل بامكانه فوجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضنا
متكافئين هف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئين في الوجود في حال ما
لا يتعلقان بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون
هناك سبب خارج يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة
بايجابهما والمضافان ليس احدهما واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما
العلة التي جمعتهما وايضا المادتان او الموضوعان الموصوفان بهما وليس يكفي
وجود المادتين او الموضوعين لهما او احدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون
مع الآخر فوجوده بذاته يكون غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما
قلنا ليس علته مكافئه في الوجود فيكون اذن علته امرا آخر فلا يكون هو
والآخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون فيكون المعية عارضة
على وجوده اللازم لاحقة له وايضا فان الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه
من حيث هو مكافئه بل عن علة متقدمة ان كان معلولا فلا يخلو اما ان يكون وجود ذلك
عن صاحبه لا من حيث مكافئه بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه ولا يكونان

ولا يكونان متكافئين بل علة ومعلول ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة فهو
الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا متكافئين من حيث ما يكون الامر
ليس احدهما علة للآخر ويكون العلاقة لازمة لوجودهما فيكون العلة الاولى
كالاخوين
للعلاقة هي امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ
هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون للذي ما يعرض
علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين **فصل** في ان الواجب الوجود
واحد ونقول ايضا ان الواجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فلتكن
كثيرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى
الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر
في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بانه ليس هو وهذا خلاف فلا محالة يخالفه
في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه شيء
صار هذا هو هذا او فارقه نفس انه هذا هو هذا ولم يقارنه هذا المفارق الآخر
بل انه صار ذاك لانه ذاك وهذا لخصيص قارن ذلك المعنى
مباينة فاذن كل واحد منهما يباين الآخر بانه ليس يخالفه في اصل المعنى فيخالفه
في غير المعنى والاشياء التي هي غير المعنى وتقارن المعنى هي الاعراض واللواحق
الغير الذاتية وهذه اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة
لوجوده بما هو ذلك الوجود فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها
فيه هف واما ان يعرض له من اسباب خارجة لا عن نفس ماهيته فيكون لولا
تلك العلة لم يعرض فيكون لولا تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة
كانت الذوات واحدة او لم تكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا

بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده واجب الوجود فيكون
وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره
وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد
ذاته ممكن الوجود فيكون كل واحد من جزئين مع انهما واجبا الوجود بذاتيهما
ممكنة الوجود في حد ذاتهما وهذا محال ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي بعد
ما يوافقه في المعنى فلا يخ ذلك المعنى اي المخالف فيه اما ان يكون شرطا في وجوب
الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان يتفق
فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود
متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعد ما تم
ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا او بينا فساده فاذا لا يجوز ان يخالفه
في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو ان انقسام معنى وجوب
الوجود في الكثرة لا يخ من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسامه بالفصول
واما على سبيل انقسامه بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل في حد ما
يقام مقام الفصل الجنس فهي لا تفيد الجنس حقيقته وانما يفيده القوام
وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية بل يفيده القوام
بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب الوجود
ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود
بل يفيد الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب
الوجود الا نفس تاكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تاكد الوجود
والوجود لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب

الوجود هو افادة شرط في حقيقته ضرورة وقد منع جواز هذا ما بين الفصل والجنس
والوجه الثاني انه يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل
بشيء موجب له فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده
بغيره وانما كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى
الامور لا يكون انقسام المعنى الجنسي الى الفصول فبين ان المعنى الذي يقتضي
وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول او اعراض فبقي ان يكون
معنى نوعيا فنقول ولا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على كثيرين لان اشخاص
النوع الواحد كما بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما اختلفت
بالعوارض وقد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان بيان هذا
بنحو من الاختصار ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه فنقول ان وجوب
الوجود اذا كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يكون واجبا عن هذه الصفة
اي في وجوب الوجود ان يكون عين هذه الصفة موجودة لهذا الموصوف
فيمتنع الواحد منها ان يوجد لآخر واما ان يكون وجوده له ممكنا غير
محوز وجودا لا يكون صفة له فيمتنع ان توجد لغيره فيجب ان يوجد له
وحده واما ان يكون وجوده له ممكنا غير واجب الوجود بذاته وهو واجب
الوجود بذاته هف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان قال قائل
ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للآخر وكونه صفة للآخر ليس بعلة
وجوب كونه صفة لهذا فنقول كلامنا في تعين وجوب الوجود صفة له من حيث
هو له من جنس المتفق فيه الى الآخر فلذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها

فيها ما يجب في تلك بعينها او بعينها بعبارة اخرى نقول ان كون الواجب
منها واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما
هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فقارنه واجب الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون
امر لذاته او لعلة وسبب وموجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب
الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وهو
غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود
هذا بعينه وان كان لعلة وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب
وجود المتقرر سبب فهو معلول فاذن واجب الوجود واحد بالكلية
ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد وليس كاشخاص تحت نوع بل معنى
شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه [illegible] هذا ايضا حاله في مو
ضع آخر فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود
فقد تبين من ذلك [illegible] خاصيته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء
آخر يجعله بالفعل موجودا وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار
ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب وجوده بغيره وذلك اما ان
[illegible] له دائما واما ان يكون وجوب وجوده بغيره ليس دائما بل في وقت
دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان كما
سنوضحه والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة
لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وحاصل الهوية منهما
جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب الوجود يعرى عن ملا

19

فصل

ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي فصل
في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاوائل في المقدمات الحق اما الحق فيفهم
منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه حال القول والعقد الذي يدل
على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد
حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره
في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب
باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان
يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول
الاقاويل الصادقة الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل حتى انه يكون بالقوة
او بالفعل في كل شيء [illegible] به كما بيناه في كتاب البرهان هو انه
لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصية ليست عوارض شيء الا من
عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا
انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه
فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلا لانه لا يكون حصل حال [illegible]
ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير انما هو في كل حال على الفيلسوف
ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضربا من
القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم مقتضاه
ولكن يكون قياسا ما لقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه [illegible]
قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها او اعرف عند العقل
النتيجة ويكون تأليفه تأليفا منتجا وقياس كذلك بالقياس وهو ان يكون حال المقدما

كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقا وان كان صدقا فلم يكرم
من النتيجة التي لا يسلمها فيتوقف عليه بتاليف صحيح مطلوا او عنده وباطل فقد كان
القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا
ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم
لم يسلم كان قياسا لانه قد اورد فيه ما اذا وضع وسلم لزم ولكن لما لم يسلم بعد
لم يلزم مقتضاه فكون القياس قياسا يلزم مقتضاه هو لذاته على قسمين على ما
فالقياس الذي يلزم مقتضاه يجب لامر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها
واقدم من النتيجة واما الذي بالقياس فالذي قد سلم المخاطب مقدماته فيلزمه النتيجة
ومن العجائب ان السوفسطائي الذي عرضه لما راه يضطر الا احد
الامرين اما السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا محالة باشيا
لا اعتراف فانها تنتج عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهه وذلك لان
المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع فيه اما لما يراه من تخالف الافاضل والاكابر
ويشاهده من كون راي كل واحد منهم مقابلا لراي الاخر والذي
يجده قريبا له لا يقصر عنه ولا يجب عنده ان يكون احد القولين
اولى بالتصديق من الاخر واما لانه تسمع من المذكورين المشهود
المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من
قال ان الشيء لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود
لشيء في نفسه بل بالاضافة فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا
بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير الشادي لقوله واما لانه قد اجتمع عنده
قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان يختار واحدا منهما

ويزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء من جهتين
احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني شبهة التام على انه لا يمكن ان يكون
بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعرفه ان الناس
ناس لا ملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا اكفاء من في الاصابة
اذا كان الواحد اكثر صوابا في شيء من اخر ان لا يكون الاخر اكثر صوابا منه في شيء
اخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود
الامر الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او جذب خطام
وان من الفضلاء من يرمز فيه برموز ويقول الفاظا ظاهرة مستشنعة
او خطاء وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة
غلط او سهو هذه وتيرتهم فهذا يزيل شغل قلبه من جهة ما يستنكره من العلماء
ثم يعرفه ويقول انك اذا تكلمت فلا يخلو اما ان يقصد بلفظك نحو شيء من
من الاشياء بعينه او لا يقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج
هذا من جملة المسترشدين المتحيرين وما قصر الحال في نفسه وليس الكلام معه في
هذا الضرب من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت بكل لفظ شيئا باللفظ كل شيء
فقد خرج عن الاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء
كثيرة محدودة فعلى كل حال قد جعل اللفظ دالا على اشياء باعيانها لا يدخل
في تلك الدلالة غيرها فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل
ايضا على معنى واحد وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن ان يجعل
ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا يسلمه من قام مقام المسترشدين
المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فاللا انسان

ذلك صح

اعنی ما هو مباین الانسان لا یدل علیه الاسم بوجه من الوجوه و
یدل علیه اسم الانسان لا یکون الذی یدل علیه الانسان فان
کان الانسان یدل علی الانسان فیکون لا محالة الانسان و
والحجر والفیل شیئا واحدا بل یدل علی الابیض والاسود والثقیل
والخفیف وجمیع ما هو خارج عما دل علیه اسم الانسان وکذلک
حال المفهوم من الفاظ هذه فیلزم من هذا ان یکون کل شیء
کل شیء وان یکون لا شیء من الاشیاء نفسه وان لا یکون للکلام مفهوم
ثم لا یخلو اما ان یکون هذا حکم کل لفظ وحکم کل مدلول علیه باللفظ
یکون بعض هذه الاشیاء بهذه الصفة وبعضها بخلافه فان
هذا فی کل شیء فقد عرض ان لا خطاب ولا کلام بل لا شبهة
ولا حجة ایضا وان کان فی بعض الاشیاء قد یتمیز الموجبة من
وبعضها لا یتمیز فحیث یتمیز یکون لا محالة ما یدل علیه بالانسان
غیر ما یدل علیه باللاانسان وحیث لا یتمیز مثلا کالابیض واللا
فیکون مدلولهما واحدا فیکون کل شیء هو لا ابیض فهو ابیض
شیء هو ابیض فهو لا ابیض والانسان اذا کان له مفهوم متمیز
فان کان ابیض فهو ایضا لا ابیض الذی هو والابیض واحد
واللاانسان کذلک فنفرض مرة اخری ان یکون الانسان
واللاانسان غیر متمیزین فهذا واشباه له قد ینبه علیه المتحیر یزیح
المسترشد فان یعرف الایجاب والسلب لا یجتمعان ولا
ان صح

ولا یصدقان معا وکذلک ایضا قد تبین له انهما لا یرتفعان
ولا یکذبان معا فانه اذا کذب باعمانی شیء کان ذلک الشیء
مثلا ولیس لیس بلا انسان فیکون قد اجتمع الشیء الذی هو
وسالبه الاخری الذی هو لا انسان وقد نبه علی بطلان
هذه الاشیاء وما یشبهها بما لا یحتاج ان نطول فیه وکل
المعاند من فبانسات المتحیر یمکننا تهذیبه واما المتعنت فینبغی
ان یکلف بشروع النار اذ النار واللانار واحد وان یولم
اذ الوجع واللاوجع واحد وان یمنع الطعام والشراب اذ
والشرب وترکهما واحد فهذا المبدأ هو الذی ذب عنه من
هو اول المبادی البراهین وعلی الفیلسوف الاول ان یذب عنه
ومبادی البراهین تنفع فی البراهین تشفع فی معرفة الاعراض
لموضوعاتها لکن معرفة جوهر الموضوعات التی کان فیما سلف
یعرف بالحد فقط فیما یلزم الفیلسوف ههنا ان یحصله فیکون لهذا
العلم الواحد ان یتکلم فی الامرین جمیعا لکن قد یشکل علی هذا
ان تکلم فیهما علی سبیل التحدید والتصور فهو کالذی یتکلم
فیه صاحب العلم الجزئی وان تکلم فیهما بالتصدیق صار الکلام
فیهما برهانیا فنقول ان هذه التی کانت موضوعات فی علوم
اخری یصیر عوارض فی هذا العلم لانها احوال تعرض للموجود
واقسام له فیکون ما لا یتبرهن علیه فی علم آخر یتبرهن علیه
وایضا اذا لم یلتفت الی علم آخر وقسم هذا العلم نفسه الی جوهر

وعوارض يكون خاصة له فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع
لعلم ما او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه
فيكون كنحو ما عارضا الطبيعة موضوعه الذي هو الموجود ان صار
الجوهر دون شيء آخر الطبيعة الموجود ان تقارنه او يكون فان الموجود
طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره فانه ليس لا شيء
موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما على ما فهمت قبل هذا
فيما سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد
حدا ولا تصورا ولا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير
البحثان المتخالفان بحثا واحدا **تمت** المقالة الاولى من الفن
الثالث عشر من كتاب الشفا من كتاب الفلسفة الاولى بحمد الله
وحسن توفيقه **المقالة الثانية وهي اربعة فصول الفصل الاول**
في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي **الفصل** الثاني في تحقيق الجوهر
الجسماني وما يتركب عنه **الفصل** الثالث في ان المادة الجسمانية
لا تعرى عن الصورة **الفصل** الرابع في تقديم الصورة على المادة
في مرتبة الوجود **الفصل** الاول في تعريف الجوهر واقسامه بقول
كلي فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا
وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا حكم لها
الآن ولنشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجود
بالذات هو الجوهر وذلك لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء
آخر وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجودا

وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يكون يصح مفارقته لذلك الشيء
وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من
الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان
كان الشيء اليه في القسم الاول موجودا في موضوع فذلك الموضوع
لا يخلو اما من احد هذين الوصفين فان كان الموضوع جوهرا فقوام
العرض بالجوهر وان لم يكن جوهرا كان اليه في موضوع ثم البحث
الى الابتداء واستحال ذهاب ذلك الى غير النهاية
كما ستبين في مثل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة بآخره ما
ليس في موضوع فيكون في جوهر فيكون الجوهر مقوما للعرض
موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون هو الجوهر المقدم في الوجود
واما انه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر فان
السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل للسطح
في البسيط وايضا فان الاعراض ينسب الى الوحدة والكثرة
وهذه كما ستبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في
عرض فهما جميعا معا في موضوع والموضوع بالحقيقة هو الذي
يقيمهما معا وهو قائم بنفسه ثم قد جوز كثير ممن يدعي
المعرفة ان يكون شيء من الاشياء جوهرا وعرضا معا فالفاكر
الى شيئين فقال ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة
النار ليس بعرض لانها موجودة فيها كجزء وايضا ليس يجوز
رفعها عن النار والنار يبقى فاذن وجودها الحر في النار ليس

وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض
فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كثير وقد اشبعنا القول
فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا
فيه ههناك فنقول قد علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع
فرقا وان الموضوع يعني به ما صار بنفسه وبنوعيته قائما ثم
صار سببا لان يقوم به شيء فليس كجزء منه وان المحل كل
شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما ولا يبعد
ان يكون شيء موجودا في المحل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه
نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما يحصل قوامه من ذلك الذي
حله وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت وصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل وصيرته نوعا بعينه وهذا الذي
يحل هذا المحل يكون لا محالة موجودا لا في موضوع وذلك لانه
ليس يصلح انه في شيء الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء
وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس كجزء منه وهو في
المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا
ثم يعرض الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتقوم بالفعل ويتقوم
ما حله او جعلناه انما يتم له به نوعيته اذا كانت نوعيته انما يحصل
يصير له نوعيته باجتماع اشياء جملتها يكون ذلك النوع
فتبين ان بعض ما في المحل ليس في موضوع واما اثبات
هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فذلك علينا

ان تعالى الله

علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه في
مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كنا قد نقول لغيره ايضا
صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع هو
جوهرا فالصورة ايضا جوهر واما المحل الذي لا يكون في محل آخر
فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو
في محل ولا ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر
وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود ان واجب الوجود
لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمكافي لوجوده لا يكون
واجب الوجود فمن ههنا نعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها في انفسها
ممكن الوجود وان لها لا محالة سببا يوجب وجودها فنقول اولا
ان كل جوهر فاما ان يكون غير جسم فاما ان يكون جزء جسم واما
واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة فان
كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته
وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف
ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبرئا
عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات كل
واحد من هذه الاقسام الفصل الثاني في تحقيق الجوهر
الجسماني وما يتركب عنه واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق
ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة

جسما واما ان يكون غير جسم فان كان

في جوهر الذي ليس في موضوع

بان هو اذا الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ننظر في كيفية
ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم
منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة
طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا وتارة يقال طول
لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا او غير
خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من
القدم او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه
ويقال لانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين
واليسار والعمق ايضا قد يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين
وقد يقال لما اخذ ابتداؤه من فوق حتى ان ابتداء من اسفل
سمي سمكا فهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب
ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل
البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك وليس من شرط
الكرة في ان تصير جسما ان يكون متحركا حتى يظهر فيها المحور
او خط آخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق جسميته ثم يعرض له او يلزمه
الحركة وايضا الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح
فانه انما يجب فيه من حيث يكون متناهيا وليس يحتاج
في تحققه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا
بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره
للجسم حتى يتصور الجسم ومن تصور جسما غير متناه فلم

فلم يتصور جسما لا جسما ولا يتصور عدم التناهي الا للمتصور جسما لكنه اخطأ
كمن قال ان الجسم لا نهاية له فقد اخطأ في التصديق ولم يخطئ في تصور طرفيه
وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم في تحققه جسما ان يكون له
سطح فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان
يكون جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع
محاط بحدود ستة ومع ذلك ليس فيها ابعاد متفاضلة حتى يكون
له طول وعرض وعمق باحد المعاني ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون
موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات لاجل جهات العالم فيكون
له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وان كان لا بد من ان يكون سماء
واما في سماء فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد
بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما به
بالفعل فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض
ابعاد ثلثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم
للجسم ان الجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف اتفق
ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ثم يمكنك ايضا ان تفرض بعدا
آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك الثاني هو العرض
ويمكنك ان تفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم تتلاقى الثلثة
على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة
غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله
الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد

وليس يعني انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على انه من شانه ان يفرض
فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم هو انه الجوهر الذي كذا صورته
وهو بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته
ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم
بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها بالفعل
او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل اقترض لها ابعاد ما
بين تلك الابعاد النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا
اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحدا بالشخص بذلك
الحد والحدود بذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة لتلك بالعدد
فهذه الابعاد هي الكمية التي هي من باب الكم فان اتفق ان كان جسم كالفلك — التي هي
مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى
حافظة لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل
لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية
التعليمية فان الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر
بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك
او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده
وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وهذه اشياء
قد شرحناها لك بوجه ابسط في موضع آخر تحتاج الى ان تستعين به
ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد
فيختلف مقداره الجسمي وجسميته التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم

الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان نعني به
صورة بهذا من حيث هو محدود ومقدر مأخوذ في النفس ليس في الوجود
او نقصد به مقدارا ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اقطار
محدودة كان في نفس او مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا الجسم
الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيها بعد — نهايته ح
ويعرف ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول
اولا ان من طباع الاجسام ان تنقسم ولا يكفي في اثبات ذلك
المشاهدات فان لقائل ان يقول ان الاجسام المشاهدة
ليس شيء منها هو جسم واحد فقط بل هي مؤلفة من اجسام وان
الاجسام الواحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان تنقسم بوجه
من الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا في الطبيعيات وهو ايضا
على اسهل المذاهب نقضا وهو مذهب من خالف بينها الا في الاشكال
فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فيجب ان
يبطل مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام لا قسمة فيه
لا بالقوة ولا بالفعل حتى كانه كالنقطة حتى ان ذلك الجسم لا محالة
حكمه حكم النقطة في امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك
بل كان في ذاته بحيث يمكن ان نفرض منه قسم عن قسم لكنه ليس ينقطع الاتصال
المفرق بين القسمين اللذين يمكن فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو
اما ان يكون حال ما يلي القسم والقسم مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء في ذلك
الجزئين الملتحمين وان القسمين لا يفترقان لامر الطبيعة الشيء وجوهره

او بسبب من خارج غير الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج غير الطبيعة
والجوهر فاما ان يكون سببا من خارج يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة
للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم
به فجائز من حيث الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التباعد عن افتراق وافتراق
عن التيام فيكون هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام
دائما لا يتقوم بسبب من خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان
كان ذلك السبب يتقوم به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته
ومهيته او تقوما في وجوده بالفعل غير داخل في مهيته ويختلف فيه فيعرض
اول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة الجواهر وهولاء لا يقولون به وانما
ان طبيعة الجسمية التي لها الا يكون مستحيل عليه ذلك وانما يستحيل عليها ذلك عليها ح
ذلك من حيث صورة نوعها ونحن لا نمنع ذلك ونجوز ان يقارن
الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة ولا الانفصال
بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي يحتاج اليه ههنا هو ان يكون طبيعة
الجسمية لا يمنع ذلك بما هو الطبيعة الجسمية فنقول اولا قد حققنا
ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي طباع
الجسمية ان يقبل الانقسام فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد
قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي الاتصالات نفسها او شيء
يعرض للاتصال على ما سنحقق ليست شيئا يعرض لها الاتصال والشيء الذي
له الاتصال نفسه والمتصل بذاته فيستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل الا
الانفصال لكل انفصال بعدا اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان

اخران وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى المذكور الذي
هو فصل لا عرض وقد بينا هذا في موضع آخر فقد حدث بعد آخر وبطل
كل واحد منهما فكان يختص به ففي الاجسام اذن شيء موضوع
للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة
وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن
ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون
الشيء من حيث هو بالقوة شيئا ومن حيث هو بالفعل شيئا
آخر فيكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل فصورة الجسم تقارن
شيئا آخر غيرا له في ذاته صورته فيكون الجسم جوهرا مركبا من شيء
عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له عنه الفعل هو صورته
والذي له عنه القوة هو مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل
ويقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر
بالفعل وهي مستعدة ايضا فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل
هيولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها
بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى
جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات ههنا هو انه امر واما
انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا
معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر
العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد لكل شيء فصورته
التي يظن لها هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون

بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالفعل لقوة للقوة الا ان يطرأ
عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار وجود
ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين
نسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى
وصورة فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة
الى مادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية
لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصول
تدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها فصول تكون امورا تضاف اليها
من خارج يكون ايضا احدى الصور المقارنة للمادة ولا يكون حكمها
معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية
اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية
وتلك لا اخرى لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه
محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس
هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنينية وثلاثية واربعية ثم اذا تحصل لا يكون
تحصله بان ينضاف اليه شيء من خارج ويكون لطبيعة الجسمية كالمقدارية
او العددية دونها طبيعة قائمة يشار اليها ينضاف اليها طبيعة
اخرى فيتنوع بها بل ليس الاثنينية بنفسها هي العددية التي يحمل على الاثنينية
ويختص به والطولية بنفسها هي المقدارية التي يحمل عليها ويختص به والطولية
بنفسها هي المقدارية التي يحمل عليها ويختص به واما ههنا فلا يكون كذلك
بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون لها تلك الصورة التي

اشبه

التي تظن فصلا للجسمية باجتماعها جسمية لكون الجسمية وحدها تتحصل في نفسها
متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية التي كالمادة والتي كالجنس وقد عرفت
الفرق بينهما في كتاب البرهان وسياتيك ههنا ايضاح وبيان لذلك لكن هذا اصح
على انك قد تحققت مما تبين لك الفرق بينهما فان كان المقدار يجوز ان يكون
انواعه مختلفة بامور لها في ذاتها فالمقدار المطلق لا يكون له في ذاته شيء منها
وذلك ان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان يكون خطا او سطحا
فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون للخط في ذاته مخالفة للسطح بفصل هو
محصل لطبيعة المقدارية خطا وسطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها
طبيعة محصلة ليس تحصيل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم
الى الجسمية معنى لكانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في نفسها
الا مادة واتصالا فقط وكذلك اذا انتزعنا الاتصال شيئا آخر فليس لان
الاتصال بنفسه لا يتحصل لنا الا باضافة اليه وقرنه به بل يحتاج اخرى
تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس ان لا يوجد الشيء
بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعة فان البياض والسواد كل شيء
منهما متحصل المقوم الطبيعة معنى متخصصا تام التخصيص الذي في ذاته ثم لا
يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يتحصل
طبيعة يشار اليها الا ان يحصل بالضرورة خطا او غيره او سطحا حتى
يصير جائزا ان يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد الا ان المقدار يجوز ان
يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لا ان
المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على سبيل ان

ان ذلك شيء لا يوجد الا مردونه بالفعل وان كان متحصل الذوات فان
هذا ليس كذا بل الجسمية يتصور انها وجدت بالاسباب التي ان توجد بها لها ص
وفيها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انها وجدت بالاسباب
التي ان توجد بها وفيها وهو مقدار بلا زيادة فكذلك المقدار لذاته فقط
يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول والاثبات له لا
الى ان يصير بحلولها غير المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف مقدارا في بحصولها ر
امر له بالذات واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة
بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد
جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج
عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة
الى مادة واللواحق الخارجة لا تغنيها عن الحاجة الى مادة بوجه من الوجوه
لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجسمية
هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة
وصورة

الفصل الثالث

في ان المادة الجسمانية لا تتعرى
عن الصورة فنقول الآن ان المادة الجسمانية يستحيل ان توجد
بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك بسرعة انا بينا ان كل ما يوجد
يوجد فيه شيء بالفعل محصل قائم وايضا استعداد لقبول شيء آخر فهو في
الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة
والمادة الاخيرة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان
يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او لا يكون فان كان لها وضع

وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض
لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان لم يخر
ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون منفردة الذات متحازة على ما علمت
في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر
المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك هو الى
كمال مقداره تحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة
مع تقرره في حيز مخصوص فيكون مصادفه المقدار مختصا بحيز والا
لم يكن حيز اولى به من حيز فقد صادفه المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة
قد صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه
عسى ان لا يكون محسوسا وقد فرض غير متحيز البتة هف ولا يجوز
ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار انما
وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز وان لم يكن
يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون حينئذ لا حيز له
وهذا محال او يكون في كل حيز يمكن ان يكون له لا يتخصص ببعضها وهذا محال
وهذا يظهر ظهورا اكثر في توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها
صورة المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون
للمدرة واه م المدرة يحصل في كل حيز هو بالقوة حيز لطبع المدرية لانه لا يجعله شاغلا لكل حيز
لنوعه ولا يجعله اولى بجهة من حيزه دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة
مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص لها
من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال

للحصول في اي جهة كان من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان
مثل هذا الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب مما فرض
خصص ذلك القرب بجهة الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة او
في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه ينتقل ما قبل الى ذلك
تخصيص وقد شيع لك الكلام في هذا ان الهيولى التي للمدرة لا تخير
بعد التجريد ثم ليس صورة المدرية يجب الا ان يكون لها من كونها
لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها
هيولى اولا ولا لنفس كونها بها الصورة ثانيا تخصصت به وتلك المناسبة
وضع ما وكذلك ان كان قبوله المقدار بكليه لا دفعه بل على انبساط
وعلم ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو
وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع له ولا حيز هف
والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية فيمتنع
ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات
حيز لا جزء لها في القوة ولا بالفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا يبقى عارية
وانها فانها لا يخ اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا لشيء
لا يعرى عن قبوله او اما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل
فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي
حيز ويكون المقدار الجسماني هو الذي عرض له وصيره انه بحيث له بالقوة
اجزاء بعد ما ان لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كمية
ولا قبول قسمة فان كان وجوده الخاص الذي به يتقوم لا يبقى

لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له ولا ينقسم بالوهم
والفرض يعرض ان يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه فان كانت
تلك الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون ما فرضناه وجودا
خاصا ليس وجودا خاصا به تتقوم فيكون ح للمادة صورة عارضة
بها يكون واحدة بالقوة والفعل وصورة اخرى عارضة بها يكون غير واحدة
بالقوة فيكون بين الامرين شيء مشترك هو القابل للامرين من شانه
ان يصيره وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى وفي قوته ان ينقسم اعني
القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل
اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه يفارق الصورة الجسمانية
فلنفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهرا
واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم الا اذا زيل عنه الصورة
الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخ اما ان يكون هذا
الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي هو كرينه الذي بقي
كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخ اما ان يكون لان هذا بقي
وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص لنفسه بهذا
او صورة لا يوجد لذلك او يختلفان بالتفاوت في المقدار او
او الكيفية او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة
متشابهة وانما اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان نعدم
الآخر بعينه وان اختص بهذا كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة
الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم

هذه الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك فان قيل ان الاولين
وهما اثنان يتحدان فيصيران واحدا فنقول ومن المحال ان يتحد جوهران
لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد وان اتحدا
واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود
عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل
وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في
ذي مادة واما ان اختلفا بالتفاوت في العدد فيجب ان يكونا
لهما صورة جسمانية لهما صورة جسمانية لها صورة مقدارية هذا
واما ان لم يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه
ما هو غيره وحكمه وحده بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه
مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا اذا خلف اعني يكون حكم بعض
وحكم كله واحدا من كل جهة اعني يكون لو كان الشيء لم ينقص بان يوخذ منه
كما اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم ينضف اليه شيء حكمه وقد اضيف اليه شيء
وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع
ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض غير الاستعداد
الذات وذلك الاستعداد مع الامتياز المقدار للذات فبقي ان المادة
اي المقدار المطلق
لا تعرى عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حله كمية
يجب ان يختص ذاته بقبول قدر بعينه دون قدر وقدر دون قدر وان
كان نشأ الصورة الجسمية واحدة ونسبة ما هو غير متحيز والتشكل في ذاته
بل انما يتحيز ويتكمم بغيره الى اي مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والا

او غير ذلك

بكم بذاته فليس

الاشارة في هذا المقام ان المادة لا تقبل المقدار الكمي المشاهد فهي قابلة للمقدار المشاهد مطلقا فاختصاصها بقدر دون قدر بسبب الصورة الخاصة بها

اي بعلة في الصور والمقدار

والا فله مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه لانه يجب
ان يكون جزء منه يطابق جزءا من المقدار وليس له في ذاته جزء فبين
من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف ويكبر بالتخلخل وهذا
محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليه بسبب يقتضي في
وذلك المقدار وذلك السبب لا يخ اما ان يكون الصور والاعراض
التي يكون في المادة او سبب من خارج فان كان سببا من خارج فان
كان سببا من خارج فاما ان يفيد ذلك المقدار بتوسط امر
او بسبب استعداد خاص فيكون حكم هذا وحكم الفصل الاول واحدا
الى ان الاجسام لاختلاف احوالها تختلف مقاديرها واما ان لا يكون
الافادة بسبب ذلك وبتوسطه فيكون الاجسام متساوية الاختلاف
للكم متساوية الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يقدر عن ذلك
السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر داعي بقبوله الامر شرطا يقف بنفسه الى
المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونه مادة ولا ايضا لكونها مصورة بالكمية
بل يكون للمادة شيء لاجلها يستحق ان يصور بالصورة بذلك الحجم والكمية ويجوز
ان يختلفا بالنوع مطلقا ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا
وان كان الاشد والاضعف قد يقارب الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف
بالنوع مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف فرق معلوم عند المحصلين
فقد علم ان الهيولى قد تتهيأ بعينها لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات
وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس لجزء الخاص بما هو جسم والا لكان
كل جسم كذلك فهو اذن لا محالة مختص بالصورة ما في ذاته وهذا بين فانه اما ان

ان يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات فيكون لصورة ما لكونه ما هو جسم قابل له واما ان يكون قابل لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احد الصور المذكورة في الطبيعيات فاذن المادة الجسمانية لا توجد مفارقة للصور فالمادة اذن انما تتقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود

الفصل الرابع

في تقدم الصورة على المادة في مرتبة الوجود قد صح ان المادة الجسمانية انما تتقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية توجد مقارنة للمادة فلا يخ اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فلا يعقل كل واحد منهما الا معقولا بالقياس الى الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون شيئا بالفعل الا ببحث ونظر نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة الى ما استعدت له وبينهما علاقة الاضافة لكن كلامنا في مقارنة ما بين ذاتيهما فان كلامنا دون ما يعرض لهما من الاضافة او يلزمهما وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك فلا يخ اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة متكافئي الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للآخر ولكن لا يوجد احدهما الا والآخر موجود وكل شيئين ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات بل يكون لا محالة مع ان يكون رفعا لايخ

ههنا صح

ههنا صح

لايخ عن ان يكون مع رفعه لا رفعا موجبا رفعه ان كان ولا بد وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علته فقد بان لك هذا قبل في مواضع على التفصيل وسنزداد ايضاحا في خلل ما نفهمه واما ان فقد علمت صحة قولنا انه فرق بين ان تقول في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين ان تقول لا بد من ان يكون مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد الشيئين المذكورين علة لرفع الآخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع الآخر فلا يخ اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يجب عن رفع شيء ثالث حتى انه لولا ان عرض لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون شيء من ذلك فان لم يكن بل كان ليس يرتفع هذا الا مع ذلك والا مع هذا من غير سبب الا طبيعتهما فطبيعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود بالفعل بالآخر فاما ان يكون ذلك لماهيتها فيكون مضافة وقد بان انها ليست مضافة واما ان يكون في وجودها بان مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته ممكن الوجود لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الآخر وقد بينا هذا فيجب ان يصير واجب الوجود بذلك الآخر من حيث هو مصاحبه معه اذ الامر اذا ارتقى في العلل الى شيء ثالث ويكون ذلك الشيء الثالث من حيث هو علة بالفعل لوجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع الآخر لكونه علة بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا ليس كذلك هذا خلف فقد بطل هذا القسم الى احد القسمين الآخرين فان كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى يكونا جميعا معلولاه فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد متعلقا بذات الآخر فانه لايخ اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده مع العلة بتوسط

آخر صح

ههنا صح

هذا صح

الشيئين صح

وذلك صح

وجه ... كله ان التلازم ... العلة الموجبة ... ولا معلولا له ... [illegible]

صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا
محال فقد بان ان هذا مستحيل فيما سلف من اقاويلنا واما ان يكون احدهما
بعينه اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة والثاني المعلول
ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة يكون احدهما علة
والآخر معلولا واما ان يكون كان رفع احدهما يوجب رفع الآخر يجب عن رفعه
رفع الثاني منهما فقد صار احدهما علة العلة وعلة العلة علة والآخر يتقرر
على ان يكون احدهما معلولا والآخر علة فلننظر الآن ايهما ينبغي ان العلة منهما فاما
المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الآخر الصورة اما اولا فلان المادة
انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون
سببا لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما له من غير
استعداد واما ثانيا فلانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء
بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار بعد
سببا لشيء آخر سواء كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن البتة
البتة موجودا الا وهو سبب للثاني والا ان تقوم الثاني بالذات به
ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء كان ما هو سبب له يقارن ذاته
او يكون مفارقا لذاته فانه يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء
انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود
الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقص
عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان كانت المادة سببا
للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد

وقد منعنا هذا ليس بناء على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا مقارنة الصورة
بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وهذا من الامرين
واما الثاني فانه اذا كانت المادة هي العلة القريبة للصورة والمادة
لا اختلاف لها في ذاتها وما يلزم عن الشيء الذي لا اختلاف فيه
فيه البتة فكان يجب ان يكون الصورة المادية لا اختلاف فيها فان
كان اختلافها لامور تختلف من احوال المادة فيكون تلك الامور هي
الصور الاولى في المادة ويعود الكلام جذعا فان كان علة وجود
هذه الصور المختلفة المادة وشيء آخر مع المادة ليس المادة حتى لا تكون
المادة وحدها العلة القريبة بل المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء
الآخر والمادة اذا اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في المادة وان
وان كان شيء غير ذلك الآخر واجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك
الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة لها قبول للصورة واما خاصية
كل صورة فانما يكون عن تلك العلل وانما يكون صورة هي هي بخاصيتها التي
الى الخارج ولا يكون للمادة في تلك الخاصية صنع وانما كانت تلك الصورة موجودة
وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل
صورة الا انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها ومن خاصية العلة
القابلة فبقي لها القبول فقط فقد بطل ان يكون المادة علة للصورة
بوجه من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر
هل يمكن ان يكون الصورة وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة
التي لا تفارق المادة فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة

وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيهما وذلك لان من
الصورة لو كانت وحدها الذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها ويكون
للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عنها ولكان يكون تلك المادة حادثة
ولكان يحتاج لها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا
مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل
ان تنفعل انفصاله عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق
المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت تصدر عنه فيها فلا
يعدم الصورة اذ الصورة لا تفارقها الا بصورة اخرى تقبل مع العلة
التي عنها مبدا وجود المادة ما كان يفعله الصورة الاولى فيما ان
هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة
هذه المادة ومانع لهيجل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان يفعله
الاول وكثير من الامور الموجودة انما تتم بوجود شيئين فان الاضاءة
والانارة انما تحصل من سبب مضيء ومن كيفية لا بعينها يجعل الجسم المستنير
قابلا لا ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع
على خاصيته غير الخاصية التي تقيمه كيفية اخرى من الالوان ويجب
لا يناقش فيما لفظنا به من نفوذ الشعاع وانعكاسه بعد ان كثر بالعرف
بصير ولا يبعد انك تاملت ان تجد اليه مثالا فانه ليس يجب ان يكون
لكل شيء مثال ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة
الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت الصورة
بطل هذا المجموع الذي هو العلة فيجب ان يبطل المعلول فنقول

تكلف

لهذا الامثلة اشد ... ان لا تجد
صح

ابطال العلة المفارقة

فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث
الصورة صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة
فانه يكون دائما موجودا ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة
فيكون لو لم يكن ذلك الشيء لم يكن المادة ولو بطلت الصورة الاولى
تعقب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده فلا يكون الشيء
الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض عن ذلك
الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شريكة وشريطة ولكن القائل ان
ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولسل طبيعة
المادة فانها واحدة بالعدد فنقول لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام
المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا
فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء
موجب للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور تقارنها ايها كانت واما ما
تستعمله بعد فالصور اما صور لا تفارقها المادة واما صور تفارقها
المادة ولا يخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارق المادة الى خلف
فان معقبها فيها يستبقيها بتعقب تلك الصور فيكون الصورة
من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها والواسطة
في التقويم فانه اولا يتقوم ذاته ثم يتقوم به غيره اولية بالذات وهي
العلة القريبة للمستبقاة في البقاء فان كانت تقوم بالعلة المبقية
للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل او لا منه للمادة وان كان

ولو لم يكن الصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة
صح

ولا

من المستبقي
صح

فانه لا تتلك العلية بنفسها مع تقاوم المادة بها فقد لك اظهر ولما
الصور التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة للمادة حتى يكون
المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فيكون موجبة لوجود ما يشكل
به فيكون من حيث تشكل به قابلة ومن حيث توجبه موجبة فيكون متوجبة المادة
وجود شئ في نفسها بصورته لكن الشئ من حيث هو قابل غيره من حيث هو موجب
فيكون المادة ذات امرين باحدهما تستعد وبالآخر توجد عنه شئ
فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الآخر امر زايد على كونه
مادة يقارنه ويوجب فيها اثرا كالطبيعة للحركة في المادة فيكون ذلك الشئ المادة
هو الصورة الاولى ونعود الكلام جذعا فاذن الصورة اقدم من الهيولى
ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة دائما وانما تصير موجودة
بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما بالقوة فان
محلها المادة فيكون المادة هي التي تصلح فيها ان يقال انها في نفسها
بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة والصورة وان كانت
لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها والهيولى
وكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها والعلة لا تتقوم
بالمعلول ولا يشبهان اثنان يتقوم احدهما بالآخر بان كل واحد منهما يكون
يفيد الآخر وجوده فقد بان استحالة هذا وبينت لك الفرق بين الذي
يتقوم بالشئ وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى
لا ان علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا توجد
الا مع المعلول لا ان علة وجود العلة هي المعلول او كونه مع المعلول

فيكون ان حقيقة السر مادة اي السر صورة وما سمي صورة ان يسمى مادة

مع المعلول بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها ان المعلول
يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها ان يقوم
شيئا فذلك الشئ يقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل وتفيده
الوجود منه ما يفيده الوجود وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاقن
وان لم يكن جزءا منه مثل الجوهر للاعراض التي تلحقها وتلزمها والمزاجات و
بهذا ان كل صورة توجد في مادة مجسمة فبعلة ما توجد اما الحادثة فذلك
ظاهر فيها واما الملازمة للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما تخصصت
بها العلة وسنبين هذا في موضع آخر ان شاء الله تعالى تمت المقالة
الثانية من الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء بحمد الله وعونه

المقالة الثالثة وهي عشرة فصول الفصل الاول

في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها
الفصل الثاني في الكلام في الواحد **الفصل الثالث**
في تحقيق الواحد والكثير وابانة ان العدد عرض **الفصل الرابع**
في ان المقادير عرض **الفصل الخامس** في تحقيق ماهية العدد وتحديد
انواعها وبيان اوائلها **الفصل السادس** في تقابل الواحد
الفصل السابع في ان الكيفيات اعراض **الفصل الثامن**
في العلم وانه عرض **الفصل التاسع** في الكيفيات التي في الكمية واثباتها
الفصل العاشر في المضاف **الفصل** الاول في الاشارة الى ما ينبغي
ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها فنقول قد بينا
ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة

واما الجسم فانه مشتمل عليه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما النفس فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد على انك ان تذكرت ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحرى ان ننتقل الآن الى تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشر فقد فهمت ماهياتها في افتتاح المنطق ثم لا شك ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض لشي ضرورة وكذلك النسب التي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل وفي الانفعال فانها احوال عارضة لاشياء هي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك ولم يكن له ينصر فيما نرومه من ان الفعل موجود في شي وجوده في الموضوع وان لم يكن في الفاعل فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتا الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس راى ان يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجواهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادي الجواهر وبعضهم راى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادي الجواهر واما الكيف فقد راى آخرون من الطبيعيين انها ليست مجعولة البتة بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر آخر والرائحة جوهر آخر وان منها قوام الجواهر المحسوسة واكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاولى بها ان يورد في العلم الطبيعي كما قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم

الجواهر وهي مبادي للجواهر فمنهم من قال ان هذه هي الابعاد المتصلة

الكم فمن ذهب الى ان المتصلات من الجواهر الجسماني وما هو مقوم للشي فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجوهر فهو اولى بالجوهرية وحعل النقطة اولى السلسلة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا ايضا مبادي الجواهر الا انهم جعلوها متولدة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادي المبادي ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشي من الاشياء وذلك لان الوحدة يكون في كل شي ويكون الوحدة في ذلك الشي غير ماهية ذلك الشي فان الوحدة في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس نعم هي ماهي وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا من الاشياء وكل شي فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا استغنينا فيكون الوحدة مبدا للخط والسطح ولكل شي فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة ايضا لها الى حد ذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار بحالها وضع فالوحدة علة كل شي واول ما يكون يكون ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شي فالنقطة وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شي حادثا من العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهولاء وقبل ذلك يجب ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد في هذه المواضع فانه يجب علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذه المواضع لشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدا ما بوجه للكمية اما كونه مبدا

ان لا يكون اذا كان طبيعة النوع كله في شخص واحد فيكون من جهة
نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي ولنا
بهذا في الموضع الذي يتكلم فيه على الكلي او نذكر مواضع سلفت لك
واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه
كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة فقط
وهو اما في الخط فالذي لا زاوية له وفي السطوح البسيط المسطح وفي
المجسم الذي يحيط به سطح ليس فيه انفراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة
بالفعل الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين
بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا يشبه المتصل وتلازم
حركة بعضها البعض فيكون وحدتها كانها بالوحدة الحركة لان هناك
التحاما وذلك كالاعضاء المولفة من اعضاء واولى ذلك ما كان التحامه
طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالطبع في هذه اضعف ويخرج عن الوحدة الاتصالية
الى الوحدة الاجتماعية والوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية
وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية
فيها كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والوحدة بالاتصال
اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء
ويعرض للواحد بالاتصال واحد في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة
جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع
الاتصال واحدا ايضا في الطبيعة حيث انه طبيعة لا تنقسم الى صور مختلفة
نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد

فهنا كثرة بالفعل

بالعدد فامر قريب من التامل واما المتصل فان الاتصال وحده بما كانه
على صورية للمتصل ولان المقدار لكونه مقدارا هو انه يجب يقدر وكونه بحيث
يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد هو كونه بحيث ان له واحدا

فصل في الكلام في الواحد فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك
على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو
لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد ان الواحد بالعرض والواحد
بالعرض هو ان يقترن شيء بشيء اخر انه هو الاخر وانهما واحد
اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن
عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او
موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض
اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد الذي بالذات منه واحد
بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة
ومنه بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال
وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته والواحد
بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع
كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد
احد قسمي الباب لا ادل ان كان هناك خلاف في الاعتبار واذا كان
واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير
بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان

والافراد المتعددة بالتقدم والتاخر

فيه لا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه
من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه
ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد
ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير
الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان
يكون قد يتكثر بوجه آخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد
من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذ انسان
لكنه يتكثر من جهة اخرى اي اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن
وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين
اما ان يكون موجودا له مع انه شيء ليس ينقسم طبيعة اخرى واما ان
لا يكون فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة
هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من جهة
هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما
ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل
له وجود غير الذي يفهم من انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس
ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى
فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد واعني التي اذا اضيف اليها غيرها
صار مجموعها عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم فهو
في الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية ولشد الفهم الذي
يتكثر بفهم حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث لا انفصال له

فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لتكثره على نحو
فهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره في طبيعة ليست لذاتها انما
لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط
مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد وماء في قوته ان يصير مياها
كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار
فيكون تلك الكثرة المياه بالعدد واحدة بالنوع وواحدة ايضا بالموضوع
لان طبيع موضوعها ان تتحد بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك اشخاص
الناس فانها ليس من شان عدة موضوعات منها ان تتحد موضوعا
انسان واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس الجمع
من الكثرة واحدا بالموضوع وليس حاله حال كل قطعة من الماء فانها
واحدة في الموضوع اذ من شان موضوعها انها ان تتحد موضوعا
واحدا فيكون جملتها ماء واحدا لكن كل واحد من هذين القسمين
اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان
فهو تام وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد وهذه الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوضع كدرهم
تام ودينار تام واما ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت
التام فان البيت الناقص لا تقول له بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان
واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم قد يقبل زيادة في استقامته
ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما المستدير فاذ ليس يقبلها
بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو تام فهو واحد بالتمام وشبيه ان

بکسر دال

كالاتصال ... والخط المستقيم
كالخطين ... المستقيم

ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من جهة الجملة فيكون بعض الاشياء
يلزمه التمام وبعضها لا يلزمه التمام واما الواحد بالمناسبة فهي مشابهة
ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك واحدة
فان هاتين حالتان متفقتان ولكن ليست وحدتهما العرض بل وحدة
ما يتحد بهما العرض اعني وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض
واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض
ونقول من رأس انه اذا كانت الوحدة اما ان تقع على اشياء هي كثيرة
بالعدد واما ان تقع على شيء واحد بالعدد وقد بينا انحاء اقسام الواحد
بالعدد فلننتقل الى الجنبة الاخرى فنقول واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما تتحد من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى ما
ان يكون الاتفاق فيها في نسبة او محمول غير النسبة واما في موضوع والمحمول
اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا عليك
من هذا الموضع ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد وانت
تعرف مما قد عرفت ايضا اولى بالوحدة واسبق اتحادا بها وتعرف
ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة والواحد بالنوع
اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع
والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام الذي لا
ينقسم اولى من الناقص والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد
يقع على كل واحد من المقولات كالموجود لكن مفهوميهما كما علمت
يختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر شيء د -

شيء من الاشياء وقد علمت ذلك **فصل** في تحقيق الواحد والكثير
وابانة الفرق ان العدد عرض الذي يصعب علينا الآن تحقيق
ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد
هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة
فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها
وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة
فمن ذلك انا نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا الوحدة
في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان
يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الوحدات او الآحاد
فقد اوردنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا نعرف الا بالكثرة
واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد يكون قد اخذنا في حد الكثرة
الوحدة ويكون ايضا قد اخذنا في حد الكثرة العد والتقدير وذلك
انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به
لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عندنا تخييلا ويشبه ان يكون الوحدة
والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة
نعقلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي
بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا
عقليا وهنالك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور
ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي
لنومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا

والوحدة عند عقولنا م

ان الوحدة هي الشيء المعقول الذي ليس فيه كثرة ولو علم ان المراد
بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي تقابل هذا الآخر
او ليس هو فيتنبه على سلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول
ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس
كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة
مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس اسما الا
للمؤلف من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من اشياء غير
الوحدات مثل الناس والدواب فيقال انه كان هذه الاشياء ليست
وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات كذلك ايضا ليست هي كثرة بل
اشياء موضوعة للكثرة وكان تلك الاشياء واحدات لا وحدات
كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم قالوا ان العدد كمية منفصلة
ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية تحوج تصورها
للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة
فانما يمكن تصورهما بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند وفيه نظر
العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان
يوخذ في حدها الكمية فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب
الذي اخذ في حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان
يعلم ان هذه الذي ذكره كلها تشبيهات مثل التشبيه بالامثلة والاسماء
المترادفة وان هذه المعاني متصورة كلها او بعضها لذواتها
وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينتبه عليها وتميز فقط فنقول الآن

الآن ان الوحدة اما ان تقال على الاعراض واما ان تقال على الجواهر
واذا قيلت على الاعراض فلا تكون جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت
على الجواهر فليست تقع عليها كفصل ولا جنس البتة اذ لا دخول
لها في تحقيق ماهية جوهر من الجواهر بل هي امر لازم للجوهر كما قد علمت
فلا تكون لذلك قولها عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون
الواحد جوهرا والوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي
هو واحد بحتة وان كان كونه عرضا بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون
جوهرا وانما يجوز ذلك عليه اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى
البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الآخر اذ هو موجود في الجوهر
وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له فلننظر الآن في الوحدة الموجودة
في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا
للجوهر فنقول ان هذا مستحيل في ذلك لانها ان فارقت وحدة مجردة
لم يخل اما ان يكون مجردا ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول
عليها انها لا تنقسم او يكون هناك طبيعة اخرى والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود حكمه
الوجود لا ينقسم فان كان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة
وانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك الوجود جوهرا او يكون عرضا
فان كان عرضا فالوحدة في عرض لا محالة في جوهر وان كان جوهرا
والوحدة لا تفارقه فهي موجودة فيه وجودها في الموضوع وان كانت
تفارقه فيكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر لها جوهر او

بكون

اليه ويقارنه اذ فرض وجودها متقارنا بالجوهرية ويكون ذلك الجوهر لو لم
يعط له هذه الوحدة لم يكن يكن له وحدة وهذا مح او يكون له وحدة كانت
وحدة لحقت فيكون له وحدتان فيكون جوهرا ان لا جوهرا واحدا
لان ذلك الجوهر واحدان وهذا مح وايضا فان كانت كل وحدة في جوهر
آخر فاحد الجوهرين لم يشغل اليه الوحدة وعاد الكلام جذعا فيما انتقل اليه
الوحدة وصار ايه جوهرين وان كانت كل واحدة في الجوهرين جميعا
فيكون الوحدة اشنع هذا خلف فتبين ان الوحدة ليس من شأنها
ان يفارق الجواهر التي هي فيه وبتبدى فنقول انه وان كانت الوحدة
ليست مجردة انها الشيء بل كانت وجود الشيء حتى يكون الوحدة
داخلة في الوحدة لا موضوعا فاذا وضعنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر لهام
الجوهر اذ كان يمكن ان توجد بذاتها كان وجود الشيء مجردا او لم يكن
وجود الشيء مجردا ولم يكن بوجود الشيء فقط بل يكون الوحدة
وجود الجوهر بالشيء اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه وان كان للاعراض وحدة يكون وحدتها
غير وحدة الجواهر ويكون الوحدة تقع عليهما باشتراك الاسم فيكون
ايضا من الاعداد ما يحصل لنفسه من وحدة الاعراض ومن الاعداد
ما يلتئم من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود الذي
لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون في احدهما وجودا الوحدة
منقسما وفي الآخر وليس كذلك لسنا نعني بوحدة الاعراض او الجواهر
ذلك حتى نعني في احدهما بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان

وان اشتركا في ذلك فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذي
نعنيه اياه بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذي ذكرناه قبيل الآن فان قد
كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا اذ كان قد يمكن
وضعه مجردا وذلك المعنى لا محالة اذ كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس يلزم ان يعرض
كلام انه ان عرضا لم يعرض الجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويتقوم به والعرض
لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذا الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى
وكلامنا فيها من حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى وذلك
لا يفارق موضوعاته والا صار ذلك المعنى الاخص فاذا كان من المح ان
يكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان يفارق
فيكون جوهرا عرضا لعرض او ان يكون الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض
فتبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم للاشياء ولكن ليس
لقائل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني
العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية وامتناع
هذه المفارقة لا يوجب العرضية بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة بمعنى
للمعنى المحصل الوجود المتشخص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبة ما وضعناه
اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة غير المنقسم اليه بفصل يقوم فقد بينا ان الوحدة
غير داخلة في حد جوهر او عرض بل لازمة عامة واذا اشرنا الى بسيط واحد مثله كان شبهة م
متميز الذات عن التخصيص الذي يقارنه لا كاللونية التي في البياض فاذا صح
انه غير مفارق وصح ان المحمول الذي هو بمعنى لا نعم علم مشتق الاسم من اسم معنى
بسيط هي معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة عرضا فالعدد

الموالف من الوحدة عرض **فصل** في ان المقادير اعراض واما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر
الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا المقدار قد بان انه في مادة
وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تعلق
وتشيع في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق
الصورة التي للمادة لانه مقدار الشيء المتصل الذي يقبل ابعادا كذا وهذا
لا يمكن ان يكون بلا هذا المتصل كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة (الشرح م)
وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا كذا مرة مثلا او لا ينتهي المسح ان
توهم غير متناه توهما وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد
المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يمسح بكذا كذا مرة
واما لا ينتهي مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو (او انه م)
كمية الجسم وذلك صورته وهذه الكمية لا يفارق تلك الصورة في الوهم البتة
لكن هي والصورة تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فما لكل
ان يكون له اعتباران نهاية واعتبار انه مقدار واما السطح فاعتبار انه قد
فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان
على زاوية قائمة وايضا انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يعرض
فيه ابعاد بحسب اختلاف الاشكال فليتامل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله
لفرض البعدين فانما هو لذلك لا لانه نهاية الجسم الذي هو قابل الفرض الثلثة (الابعاد م)
فان كون الشيء ذا نهاية لقابل الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا انه

نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين وليس هو بهذه الجهة
مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وان كان مضافا لا يكون الا مقدارا
وقد عرفنا الفرق بين المضاف المطلق وبين المضاف الذي هو المقولة الذي
لا يجوز على ما بينا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى
التي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة ولا يمكن ان يخالف
بعضها بالمعنى الاول بوجه لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية
(منه م) عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه وقد قلنا انه ليس من شرط
الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما اين قلنا هذا ففي الطبيعيات فليتامل
هناك ان عرضت من هذه الجهة شبهة وايضا هو من حيث هو مقدار عرض
ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان لزاله في نفسه لم يكن نسبة المقدارية
(نسبة م) في السطح الى ذلك الا نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون ذلك المعنى
للمقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض
الى صورة وانت تعلم هذا بتامل الاصول واعلم ان السطح لعرضيته انما يحدث
ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطع
وقد يكون سطح الجسم مسطحا فيبطل من حيث هو مسطح فيحدث مستدير وقد علمت
فيما سلف من الاقاويل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية وللتسطيح
في الوجود ولذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف
الابعاد بالفعل يترادف عليه كذلك السطح لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى بطل
ابعاده فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال لهو السطح الواحد الذي
بالفعل وقد علمت هذا من احوال اخرى وعلمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى

للاتصال غيره للانفصال وقد علمت انه اذا الفت سطوح و وصل
بعضها ببعض بما ليفاصل الحدود المشتركة كان الكل سطحا آخر بالعدد
بل الواحد لما يليه الاول لم يكن ذلك السطح الاول بالعدد بل آخر مثله بالعدد
وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت
في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه اعراض لا يفارق المادة
وجودا وقد عرفت ايضا انها لا يفارق الصورة التي هي في طباعها مادية
توهما ايضا فقد بقي ان تعلم كيف ينبغي ان يفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم
توهما وان الخط يفارق السطح توهما فنقول ان هذه المفارقة تفهم في
هذا الموضع على وجهين احدهما ان يفرض في الوهم سطح ولا جسم و خط
ولا سطح والآخر ان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم اصلا انه معه او ليس معه وانت
تعرف ان الفرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده وان
كان معتقدا انه مع غيره لا يفارقه وبين ان ينظر اليه وحده مع شرط مقارنة فنفيه
ما هو معه بحكم ما عليه بانه كالملتفت اليه وحده حتى هو في وهمك قائم وحده فهو
مع ذلك مفرق بينه وبين الشيء الآخر بحكم ما بان ذلك الشيء ليس معه ومن فائدة ح
ظن ان السطح والخط والنقطة قد يمكن ان يتوهم خطا وسطحا ونقطة مع فرض ان
لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يفرض
السطح في الوهم مفردا ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له
جهتان تتصلان اتصال الذي اليه بما لا يلتقي جانبين غيرين كما علمت فيكون
ح ما توهم سطحا غير سطح فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحدين وان توهم السطح
نفس النهاية التي تلي جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك او نفس الجهة

الجهة والحد على ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو نهاية متوهما
معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يرى ان النقطة ترسم بحركتها
الخط فانه امر للتخييل ولا امكان وجود له لان النقطة لا يمكن ان يفرض
لها مماسة منتقلة فانا قد بينا ان ذلك جار فيها بوجه لكن المماسة كانت لما
لا يثبت وكان لا يبقى الشيء بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون
هناك نقطة بقيت مبدأ خط بعد المماسة ولا بقي امتداد بينها وبين آخر ا
المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحدا كما علمت في الطبيعيات
بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك
كيف تبقى ما هي مبدأ له رسما بل انما ذلك في التخييل فقط وايهم حال
حركتها لكون لا محالة هناك شيء موجود ويكون الحركة عليه او فيه وذلك
الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو بعد جسم او سطح او بعد في سطح او بعد
هو خط فيكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة صح
علة لان توجد هي واما وجود المقدار الجسماني فظ واما وجود السطح فلوجوده
نهاية المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح
وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة
غير السطح والجسم فينبغي ان ينظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان
او سطحا فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقي عند نقطة
واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية
من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى وكانه مقدار اكثر بعدا من
ينتهي عند نقطة فان شئت جمعت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك

زاوية وان شئت سميت الكيفية التي بها من حيث هو كذا زاوية فيكون الاول
كالمربع والثاني كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول وقلت زاوية
مساوية وناقصة وزائدة بنفسها لان جوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى
الثاني قلت ذلك لها بسبب المقدار الذي هي فيه كالتربيع فلان
الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة او بعدان
فهو مقدار جسم او سطح والذي يظن انه يقول انه كان يكون سطحا لو يحرك
الخط الفاعل اياه في الوهم بكليته نقطيته حتى احدثه حتى كان قد تحرك الطول
عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول وعرض بل لم يتحرك
الخط المحدث للزاوية لان الطول وحده كما هو ولا في الوضع حتى يحدث
سطح وانما يحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا
من المقادير والسبب في هذا جهله بمعنى قولنا ان للشيء ثلثة ابعاد او بعدان
حتى يكون سطحا او مجسما فاذ عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله
لا يلزم ولا ينبغي ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شروع من ذلك
الانسان فيما لا يعنيه وهذا العاقل الجبان قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة
هو المربع او المستطيل لا غير وليس كلامه مما يهم فضل شغل به فقد عرفت
وجود المقادير وانها اعراض وانها ليست مبادي للاجسام اذ الغلط في
ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان فقد كان يخص لك عرضيته
وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي ان تعلم انه لا مقدار خارجا عن هذه المقادير
فنقول لان الكم المتصل لا يخ اما ان يكون قارا حاصل الوجود بجميع اجزائه او لا
فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان

وان كان قارا وهو المقدار فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فرض
ثلثة ابعاد فيه اذ ليس يمكن ان يفرض فوق ذلك بالبديهة وهو المقدار المجسم واما ان
فيه بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد واحد فقط اذ كل متصل فله بعد ان ما
اما بالقوة واما بالفعل ولما كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة والكميات
المتصلة لذاتها اربعة وهذه الاشياء اخراها كميات متصلة وليست كذلك
اما المكان فهو السطح واما الثقل والخفة فانهما توجبان حركة فيهما معا
في الازمنة والامكنة وليس لها في نفسها ان يجزأ بجزء بعد ما وان
يقابل المساواة والمفاوتة بان يفرض لها احد ينطبق على حد ما يجانسه وينطبق
ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الى الآخر فيساوي او يتخلف
ولا يساوي بل تتفاوت فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المفرقتين للمقدار هذا
المعنى واما النجريه التي تعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل نصف ثقل فان ذلك
لانه يحرك في الزمان نصف المسافة او في المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم
الى اسفل في آلة حركته يلزم معها ان يتحرك الاصغر الى العلو او لعلها يجري
هذا المجرى فهو كالحرارة التي يكون ضعف الحرارة لاجل انها تفعل في الضعف
او لانها في ضعف الجسم الحار المشابه في الحرارة وكذلك حال الكبير والصغير
والقليل والكثير فان هذه اعراض ايضا تلحق الكميات من باب المضاف وانت
قد حصلت الكلام في جميع هذا في موضع آخر فالكمية بالجملة هي التي يمكن ان يوجد
فيها شيء منها يصح ان يكون واحدا عادا ويكون ذلك لذاته سواء كان
الصحة وجودية او فرضية **فصل** في تحقيق ماهية العدد وتحديد
انواعها وبيان اوائلها وبالحري ان تتحقق هاهنا طبيعة الاعداد خاصيتها

حدثا انها
م

ارانوا عمادم

وكيف يجب ان نتصور حالها وجودها فقد اشتغلنا عنها الا الكميات
المتصلة مستعجلين لان غرضنا كان يوجب ذلك فنقول ان العدد
له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد
لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا
عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد
لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده
على وجود الواحد واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا يشك فيه اذا كان
في الموجودات وحدات فوق واحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه
وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع
خواص والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكون له خاصية اولية
او التركيب او التمامية او الزائدية او الناقصية والمربعية او المكعبية
او الصمم وسائر الاشكال التي لها فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة
يخصه وصورة يتصور منها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي بها
هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة حتى يقال انه مجموع آحاد
فانه من حيث هو مجموع هو واحد ويحمل خواص ليس لغيره وليس بعجب
ان يكون لشيء واحد من حيث له صورة ما كان لعشرية مثل الاثنينية
او الثلثية وله كثرة من حيث العشرية ما هو بالخواص التي للعشرة واما كثرته
فليس له فيها الا الخواص التي للكثرة الكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان
العشرة لا ينقسم في العشرية الى عشرتين لكل واحد منهما خواص العشرية ولكن
ان تقول ان العشرة ليس هو الا تسعة وواحدا وخمسة وخمسة او واحد وواحد

وواحد كذلك حتى يفنى فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حملت فيه
التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة
اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه الصفتان المعطوفة احديهما على الاخرى
فيكون العشرة تسعة وايضا واحدا فان لم ترد بالعطف تركيبا بل عنيت
ما يقال ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك الحيوان الذي
هو ناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحد
وهذا ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة مع واحد وكان مرادك
ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها
لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كان تلك التسعة عشرة فقد اخطأت
ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع اي شيء كان معها فانها تكون
تسعة ولا تكون عشرة البتة فان لم تجعل محمولك التسعة بل الموصوف
بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة
فذلك ايضا خطاء بل هذا كله مجاز من اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة
والواحد اذا اخذا جميعا صار منهما شيء غيرهما بما وحد كل واحد من الاعداد
ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر — وواحد م
الآحاد كلها وذلك لانه لا يمكن اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى
تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد
لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه فان اشير الى تركيبه
من عددين دون الآحاد مثلا ان تجعل العشرة من خمسة وخمسة لم يكن
ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس يتعلق هو بنية باحدهما اولى من الآخر

دأب فلان في عمله اي جدّ وتعب حق

انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا قالوا
مركبة من وحدات يعنون ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله
ثلثة بعدا لاختلاف فيه بل يعنون بذلك كثرا او زيد من واحد
وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون بان لا يوجد زوج ليس بعدد
وان وجد فرد ليس بعدد فاوض عليهم ان يبدأوا في طلب زوج
ليس بعدد اذ وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد
الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث
هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعني بالعدد
ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو
الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد
وقلة الاثنوة ليست بمعنى بذاتها بل بالقياس الى العدد وليس اذا
لم يكن الاثنوة اكثر من شيء وجب من ذلك ان لا يكون قلتها
بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شيء
يلزم ان يكون له اضافة اخرى الى شيء آخر تعارض تلك الاضافة
فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشياء يعرض له اضافة ان
قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كما انه قليل بالقياس الى شيء فهو كثير
بالقياس الى شيء آخر يلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض للشيء يعرض
له معها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء هو مالكا ومملوكا يجب ان لا
يكون شيء مالكا وحده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء
هو جنس وحده فانه ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان له اشياء

وهو مما هو عشرة مهيته واحدة ومحال ان يكون مهيته واحدة دالة
على مهيته من حيث هي واحدة عدد ومختلفة فاذا كان كذلك فخمسة
ليس بهذا اول بذاك بل كما قلنا ويكون اذا كان ذلك فقد كان له فقد
كان المركب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك
وتابعا له فيكون هذه رسوما له على ان تحديدك بالخمسة محوج الى تحديد الخمسة
فينحل ذلك كله الى الآحاد وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ وجوده فهو
قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم قولك من ثلثة وسبعة في
وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ تلك الآحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة
والثلثة والسبعة كان كل اعتبار غير الآخر وليس للذات الواحدة حقائق
مختلفة المفهومات بل انما تكثر لوازمه وعوارضه ولهذا قال الفيلسوف
المقدم ليس ان ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن اعتبار
العدد من جهة احاده مما يصعب على التحليل وعلى العبارة فيضطر الى الرسوم
من الواجب ومما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنوة فقد قال
بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول
والوحدة هي الفرد الاول ليس بعدد فكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول
ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد قالوا ولان
العدد كثرة مركبة من آحاد والآحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلو ان كان
عددا اما ان يكون مركبا او يكون اولا فان كانت مركبة فيعد ما غير الواحد
وان كانت عددا اولا فلم لا يكون لها نصف اذ اما الحقائق فلا يشتغلون بامثال
هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد

الحقيقه م

هو ايضا عنده كثير لاجل الشيء الذي ذلك الشيء بالقياس اليه كثير فالاثنوة
هي القلة الاصلية بالقياس الى كل عدد لانها ينقص عن كل عدد واما الاقليه
فلانها ليست بكثرة عند عدد واذا لم يقس الاثنوة الى شيء آخر لم يكن قليلة
والكثرة يفهم منها معنيان احدهما ان يكون الشيء فيه من الآحاد فوق واحد
وهذا ليس بالقياس الى شيء البتة والآخر ان يكون فيه ما في شيء آخر وزيادة
وهذا هو الذي بالقياس وكذلك العظم والعرض والطول والكثرة مطلقة تقابل الوحدة
مقابلة الشيء مع مبدائه الذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف
ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب
ان يحقق القول في هذا **فصل** في تقابل الواحد والكثير وبالجملة
ان سائل كيف يجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا على اصناف
اربعة وقد يحقق ذلك ويتحقق ايضا ان صورة التقابل توجب ان يكون صاحبا
على هذه الجملة كان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان يكون التقابل بين
الواحد والكثير على هذه الجملة وذلك لان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد
يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان يقول ان الوحدة والكثرة هذا شانهما
فانه ليس يجب ان يتفق ان الضد يبطل الضد كيف كان بل ان يتفق ان الضد يبطل
الضد بان يحل في موضوعه فالوحدة ايضا من شانها ان يبطل الكثير بان يحل
الموضوع الذي للكثرة على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة
فنقول في جواب هذا الانسان ان الكثرة كما انها انما يحصل بالوحدة فكذلك
الكثرة انما تبطل ببطلان وحدانيتها ولا تبطل الكثرة لذاتها بطلانا اوليا بل تعرض
لوحدانيتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان يبطل ببطلان وحدانيتها فيكون الوحدة

الا قلية اما — اقليته م
للجملة م
يغنيه م
البته م
معهما م

الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطله بل انما يبطل اولا الوحدات
التي من حالها بالفعل الى ان يصير بالقوة فيلزم ان لا يكون الكثرة فاذن
الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة
البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدات تعرض لها
سبب يبطل بان يحدث عنه هذه الوحدة وذلك ببطلان سطوح مثلا فان
كان لاجل هذه المعاقبة التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة
فالاولى ان يكون الوحدة ضدا للوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة
ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى ابطلتها
عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء موضوعه
واما الكثرة فليست تبطل من هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في شرط
المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون هذا مع
الطبائع متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يتقوم بالآخر للخلاف
الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا وايضا فلقائل ان يقول ليس موضوع
الوحدة والكثرة واحدا فان شرط المتضادين ان يكون للاثنين منهما بالعدد
موضوع واحد وليس للوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد
بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الكثرة والوحدة واحدا
بالنوع العدد ثم عليك ان تعلم مما سلف حقيقة هذا وما فيه وعليه وله فقد
ظهر وبان ان التقابل الذي بين الواحد وبين الكثير ليس تقابل التضاد
فينظر هل التقابل الذي بينهما تقابل الصورة والعدم فنقول انه يلزم
اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شانه ان يكون للموضوع

للكثرة م
ان ل
التعاقب م

ونجد شرح هذا الكلام ان القارئ يكون ما جزء البدن ... وبطله
... بقدر آخر من قوله لكن التقابل ... وذلك بانه لو كان هذا الكلام
صحيحا وكان الملاك وحدة الموضوع بعينه ووحدة الحال ...
لا يتم الكلام ... هذا الاعتبار الا بكون بين الوحدة والكثرة
تقابل بوجه من الوجوه فضلا عن التضاد والذي هو اشد انواع التقابل
من صدر التضاد الذي يكون بين المتقابلين

او للنوع او لجنسه على ما قد مضى لك من امر العدم ولك ان تتحمل وجها
تجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه ان يتكثر وان تتحمل وجها
آخر تجعل به الكثرة عدم الوحدة في اشياء في طبيعتها ان تتوحد لكن
لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس الى الآخر بل
الملكة منهما هو المعقول بنفسه وهو الثابت بذاته واما العدم فهو ان
لا يكون ذلك الشيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه
ان يكون فيكون انما يعقل بذلك ويحد بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا
التقابل مثل العدم والملكة وجعلوها هي المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة
والصورة الخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنور والساكن والمستقيم
والمربع والعلم والذكر ومن حيز العدم مقابلات هذه كالشر والزوج
والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك والمنحني والمستطيل والظن
والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الملكة هي الوحدة
ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا فانا هو ذا نحد الوحدة بعدم الانقسام
او عدم التجزي بالفعل ونأخذ الانقسام والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا
ما في هذا واما ثانيا فان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون
مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجمع و
وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها
فليس يجوز ان تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة واذ لا يجوز هذا فليس
ان بقي ان المقابلة بينهما هي مقابلة التناقض لان ما كان من ذلك في الالفاظ
فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وكان منه في الامور العامة فهو

فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس تقابل العدم والملكة
بل هو جنس هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة
العدم ويعرض من ذلك من الحق ما يعرض فيما قلناه فلننظر انه هل هذا
هل هو التقابل بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن ان يقال ان بين الوحدة
والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف وذلك لان الكثرة ليس انما يعقل مهيتها
بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لاجل ان هناك وحدة
وان كان انما هي كثرة بسبب الوحدة وقد علمت في كتب المنطق
الفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا تعقل مهيته الا بالقياس الى
شيء بل انما تحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انها من الوحدة لانها
معلولة للوحدة في ذاتها ومعنى انها معلولة والمعلولية لازمة للكثرة
لا نفس الكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان كما ان مهيتها
مهيتها بالقياس الى الوحدة لكان ان مهية الوحدة من حيث
هي وحدة بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين
ولكانا يتكافيان في الوجود من حيث هذه وحدة وتلك كثرة
وليس الامر كذلك فانه قد بان لك جميع هذا فبالحري ان نحكم
ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة
من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء
وحدة وكونه مكيلا ومكيالا شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة يعرض
لها ان يكون مكيالا كما انها يعرض لها ان يكون علة ثم الاعداد
يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد لها ان يكون مكاييل لكن الواحد

غير معنى انها كثرة والاضافة لها انما هي من حيث هي معلولة ثم

كل شيء ومكياله هو من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي العروض
عرض وفي المجسمات مجسم وفي الازمان زمان وفي الحركات حركة
وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ وفي الحروف حرف
وقد يجتهدون ان يجعل الواحد في كل شيء اصغر ما يمكن ليكون التفاوت
فيه اقل ما يكون فبعض الاشياء يكون واحدا مفروضا بالطبع مثل جوزة
وبطيخة وبعضها تفرض فيه واحدا بالوضع فاذا زاد على ذلك الواحد
اخذ اكثر من الواحد وما نقص منه لم يؤخذ واحدا بل يكون الواحد
هذا المفروض بتمامه ويجعل هذا الواحد ايضا من اظهر الاشياء وذلك شبر
فالواحد مثلا في الاطوال شبر وفي العروض مثلا شبر في شبر وفي
المجسمات شبر في شبر في شبر وفي الحركات حركة مقدرة معلومة ولا توجد في شبر
حركة بهذه الصفة عامة لجميع الحركات المقدرة بالطبع وخصوصا
التي لا تختلف بل تمتد متسقة على نمط واحد في كل تقدير وخصوصا
التي هي اقل مقدار حركة والا اقل مقدار حركة هو اقل زمان ما وهذا
هو الحركة الفلكية السريعة جدا المضبوطة قدرها لان الدور لا يزاد
عليه ولا ينقص للعلوم صغر مقدارها لسرعة العود وليس مما ينتظر
تجدده الى حين بل في كل يوم وليلة يتم دورة وتبع الوجود
والتجديد والى النجوم ثم ايضا بحركات الساعات فيكون حركة ساعة
واحدة مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة
وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب الماء الا ان ذلك غير مستعمل
وغير واقع موقع الوضع الاول واما في الاثقال فيفرض ايضا مثقال درهم

درهم ودينار واحدا ايضا وفي ابعاد الموسيقى الارخاء التي هي ربع
طنيني او ما يجري مجراها من الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف
المصوت المقصور او الحرف الساكن او مقطع مقصور كقولنا انا بك م
تن وليس يجب ان يكون كل واحد من هذه الاوضاع واحدا بالضرورة
بل قد يقع بالفرض ويمكن ان يفرض الواحد من كل واحد باب ما هو انقص
او ازيد مما فرض ومع هذا فليس يجب اذا كان في هذه الاشياء واحد مفروض مقدر
ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس فانه يجوز ان يكون الاحاد متباينة
لما يكال به اولا فههنا خط مباين لخط وسطح مباين لسطح وجسم مباين
لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم يباين جسما وسطحا وخطا
فكذلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل
ايضا يباين الزمان والثقل ايضا ويجوز ان يكون لهذا الذي
يباين ذلك مباين غير ذلك وقد علمت جميع هذا في صناعة التعليم
فاذا كان كذلك فيكون اذن للوحدات التي تفرض لكل جنس
من هذه كثرة تكاد ان لا تتناهى واذا كان هناك واحد يصلح
لكيل شيء فيكون اشياء تكاد ان لا تتناهى لان يكال به ما يكال و
المكيال يعرف به المكيل عند العلم والحس كالمقاييس للاشياء
فانها يعلم بها فقال بعضهم ان الانسان مكيال كل شيء
لان له الحس والعلم وبهما يدرك كل شيء وبالحري ان يكون العلم
والحس يكيلان المعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له
لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فهكذا يجب ان يتصور

الحال في مقابلة الوصح والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر
انهما كيف يتقابلان وكيف يتقابلان المساواة فان المساوي يقابل كل واحد
منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم الا بمعنى الحين وكذلك
المساوي والاصغر اما الاصغر الاعظم فانهما ان تقابلا من المضاف
فكان هذا الاعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوي مضافا
لاحدهما بل لما هو مساوله ونظن انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر
ان يكون بينهما مساو موجود فان هذا قد علمته في موضع آخر فاذا
الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليست مقابلته الا ولي الاعظم
وللاصغر بل لغير المساوي وهو عدمه فيما من شأنه ان يكون فيه
المساواة ليس عدمه في النقطة والوصح واللون والعقل والاشياء
لا تقدير لها بل في اشياء لها تقدير ولكنه فالمساوي انما يقابل عدمه
وهو اللامساواة لكن اللامساواة يلزم هذين اي الاعظم والاصغر
كالجنس لست اعني انه جنس بل نعني انه يلزم كل واحد منهما فان واحدا منهما كل ح
عظيم والعظيمة معنى وجودي يلزمه هذا العدم والآخر صغير والصغير به
من تلك الحيثية كذلك **فصل** في ان الكيفيات اعراض فلنتكلم
الآن في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك
في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخر ونقضنا مشاغبات
من جادل في ذلك لكنه انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست
ما عراض فان من الناس من يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام
ونرى جهنا فاللون بذاته جوهر والحرارة كذلك كل واحد من الآخر

الآخر فهي عنده بهذه المنزلة وليس يتفق ان هذه الاشياء توجد مرة
وتعدم اذا الشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم
ذلك بل يأخذ يفارق قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه بعد ساعة
لا توجد هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير الماء بذلك
عرضا بل الماء جوهر له ان يفارق جوهرا آخر لا فاه فربما فارق معا رفع
الحس فيهما بالاجزاء المفارقة منه لانها فارقت وهي اصغر من ان يدركه
الحس مفارقة متفرقة ويقول بعضهم انها قد تكمن فبالحري ان تبين
ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخ ان كانت هذه جواهر اما ان تكون
جواهر هي اجسام او تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان
كانت هذه جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يمكن ان يولف منها جسم و
هذا مع انها لا تتجزى في ابعاد جسمانية فليس بالممكن ان يولف منه جسم
واما ان لا يمكن بل انما يكون وجوده ما لمقارنة للاجسام والتي يأتي ان تنفيها
فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع وكل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد بين ذلك م
وثانيا انه لا يخ اما ان يكون كل واحد من هذه الجواهر من شأنه ان يوجد يبقى
مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات له اذ ليست فيه
كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها شكل الجوهرية بنفسه
فليست الا اعراضا وانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق
اجسامها فاما ان يكون مفارقة تنتقل بها من جسم الى جسم من غير ان
يصح لها قوام مجرد فان كانت اذا لم توجد في جسم فانما يكون ذلك
بان تنتقل الى الآخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم قد يباينه فقد استقر
٢

الجسم الذي يكون فيه او لا يكون فان لم يكن يوجد مفارقا صح

وكانت فيه صح

او يكون لها مفارقة وام مجرد صح

واما الكون فقد وقعنا منه وبينا اسمى الته و

الى جسم ما بتا او بقى مجردا الى ان يحصل فى جسم بعيد و هو غير مفارق
جسما فى مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك فانه يجب من ذلك
ان يكون كل جسم سخن جسما انه يشتغل اليه من حرارة بعينها فبرد
هذا الذى يسخن ثم هذا النوع من الاشتغال لا يصلح عينه ادكثير
من الناس جوز فى الاعراض بعينها هذا الاشتغال اعنى الاشتغال
فى اجزاء الموضوع والاشتغال من موضوع الى موضوع وانما كان
لا يكون عرضا لو صح قوامه لا فى موضوع اما القائم فى الموضوع
اذا نظر فيه انه هل يصح له ان يشتغل الى موضوع آخر من غير تجرد عنها فهذا
الاعتبار ليس يصح فيه الا بعد القوام فى الموضوع ثم هذا لا يصح
البتة لانه لا يخ اما ان يكون الذى يوجد فى موضوع ما يتعلق ذاته بشخصية
ذلك الموضوع الشخصى او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته بشخصية ذلك
الموضوع الشخصى فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا فى ذلك الموضوع
الشخصى وان كان انما اوجده فى ذلك الموضوع سبب من الاسباب و
ليس ذلك السبب مقوما له من حيث هو الشخص فقد يمكن ان يزال عنه
ذلك الشخص بزوال ذلك السبب وسائر الاسباب حتى لا يحتاج
فى قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب
احتياجه الى موضوع آخر لان السبب فى ان لا يحتاج شئ الى موضوع
هو عدم السبب فان كان يحتاج وهو فى ذاته ليس يحتاج فزوال
ذلك السبب ليس هو نفس وجوده السبب الآخر الا ان يكون مستحيلا
زوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الآخر لا غير فاذا عرض

فاذا عرض هذا السبب زال ذلك فيكون الشئ قد فارقته الحاجة
الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر لا من الاول فيرد ابا
السبب الاول واما الثانى فبوجود السبب الثانى لكن جملة هذه الاسباب
تكون امورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج اليها فى حصول ذاته موجودا
ذلك اللون مثلا بل انما يحتاج اليها فى ان يتخصص بموضوع فكونه لونا
وكونه هذا اللون بعينه ان كان بعينه عن الموضوع فليس يحوج شئ الى ان
يجعله محتاجا الى الموضوع فان الغنى بوجوده عن الموضوع لا يعرض له
ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا يغنيه بل يعلقه
بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه مقتضى امر متعين
بعينه فان المتعين لا يقتضى اى شئ اتفق مما لا نهاية له بالقوة
مما ليس بعضه مخالفا الآخر فى حكمه فان قيل كيف يقتضى الواحد
المعين فيقال يقتضى الذى تعلق به صحة وجوده اولا فتعين له بوجود
بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غنى عن الموضوع
واما مفتقر الى موضوع واحد واما انقلاب العين فقد يتوهم من ذكره
عهده يجب ان يخرج منها فان انقلاب العين ليس يعنى به ان يعدم
هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شئ فى الثانى فانه
ان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والآخر قد حصل ولا يكون
الاول هو الذى انتقل الى الثانى بل انما يعنى بالانقلاب ان الموصوف
بالاول صار موصوفا بالثانى وذلك انه يخلع من الاول
شيئا فى الآخر فيكون مركبا من مادة وشئ فيها فان كان هذا بصفة

يلزم معنا م

ببقوم

اللونية مثلا فی سئلتنا فیکون فی اللونیة شیء یبطل وشیء یتغیر
فیکون ذلک الذی یبطل هو الذی صار به الشیء لونا بل هو اللونیة
وهو الصورة المادیة او العرض وکلامنا فیهما دبرح فنقول
واما ان کان یجوز له ان یفارق هذا الجوهر ویقوم مثلا بیاضا
او شیئا آخر بذاته فلا یخ اما ان یکون ح الیه اشارة ویکون البیاض
الذی من شانه ان یدرک لا ان یعجز عن ادراکه للقلة الفاحشة
ویکون علی الجملة التی یعرف البیاض علیها فان کان کذلک فیلزم
ان یکون خلا موجودا حتی یکون فیها مشارا الیه ولیس ح لا جسام
ویلزم ان یکون له وضع ما وتقدیر ما فیکون له فی ذاته مقدار یکون
الا القلیل منه محسوسا فانا لا نتخیل بیاضا لا وضع له ولا مقدار له
فضلا عن ان نراه واذا کان له مقدار ووضع وزیادة فیه الساحة
کان جسما ابیض لا مجرد البیاض فانا نعنی بالبیاض هذه الهیئة
الزائدة علی المقدار والحجم وان کان لا یبقی علی الجملة التی نعرف البیاض
علیها بل قد انتقل من هذه الصورة وصار شیئا روحانیا فیکون
البیاض مثلا له موضوع یعرض له ان یکون فیه البیاضیة التی علی
النحو المعروف ویعرض له ان یصیر مرة اخری بصورة اخری
روحانیة فیکون اولا ما نوعه بیاضا فقد زالت صورته واما
واما المفارق العقلی فقد اشرنا فیما سلف الی انه لا یجوز ان ینتقل
مثل البیاض هذا الشیء مرة اخری ذا وضع ومنی لطا الاجسام
واما ان جعل جاعل البیاض شیئا شانه فی نفسه ذا مقدار فیکون

حتی یکون بعینه هو البیاض
الذی من شانه ان یدرک

فیکون له وجودان وجود انه بیاض ووجود انه ذو مقدار فان کان
مقداره غیر ابعاد المقدار الجسم الذی هو فیه فاذا کان فی الاجسام
وساریا فیها فیکون قد دخل بعد فی بعد وان کان هو نفس الجسم منحازا
فیکون الامر قد عاد الی ان الشیء الذی هو البیاض جسم وله خاصیة
فیکون البیاضیة موجودة فی ذلک الجسم الا انها لا تفارق لا تکون
البیاض مجموع ذلک الجسم والکیفیة بل شیء فی ذلک الجسم اذ حد
البیاض وماهیته لیس ماهیة الطویل العریض العمیق بل یکون
ماهیة الطویل العریض العمیق الجسم ایضا علی هذا الرای فیکون
البیاض مفارقا لهذا الشیء باعتباره وهذا معنی قولنا الصفة فی الموصوف
ویکون مع ذلک لا یفارقه ولیس ذلک جزءا من ذلک
الشیء الذی هو الطویل العریض فیکون البیاض والحرارة عرضا
الا انه لازم فیبقی الکلام فی ان من طبیعته ان یفارق ایضا فقد تبین
ان الکیفیات التی هی المحسوسة اعراض وهذا مبدا للطبیعیات
واما الاستعدادات فامرها اوضح واما التی تتعلق بالنفس وذوات
الانفس فقد تبین فی الطبیعیات انها اعراض تقوم فی اجسام
وذلک حین تکلمنا فی احوال النفس **فصل** فی العلم انه
عرض واما العلم فان فیه شبهة وذلک ان لقائل ان یقول
ان العلم هو المکتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها
وهی صور جواهر واعراض فان کانت صور الاعراض اعراضا فصور
الجواهر کیف یکون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهیته لا تکون

بالبعد ح
فی بعد ح
للحلاوة ص

لايكون في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل
لها او نسبتها الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر
بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة
لمهية الجواهر المعقولة فانها مهية من شانها ان يكون موجودة
في الاعيان لا في موضوع اي ان مهيته هي معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده
في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث جوهر
والحركة كذلك ماهيتها انها كمال لما بالقوة وليست في العقل
حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال لما بالقوة من جهة
كذى حتى يصير مهيتها محركة للعقل لان معنى كون مهيتها على
هذه الصورة هو انها مهية يكون في الاعيان كمالا لما بالقوة
فاذا عقلت فان هذه المهية يكون ايضا بهذه الصفة في انها
في العقل مهية يكون في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف
كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد
فانه في كليهما ماهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا
قلنا ان الحركة مهية يكون كمالا لما بالقوة في الاين مثلا لكل ما يوجد
في النفس لا كذلك كانت الحقيقة يختلف وهذا كقول القائل
ان المقناطيس حقيقته حجر يجذب الحديد فاذا وجد مفارقا
لجسمه كف الان ولم يجذبه ووجد مفارقا لجسمه حديدا ما فجذبه.
فلم يكن ان انه مختلف الحقيقة في الكف ومع الحديد بل هو في كل

اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن
فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا في الاعيان
قيل معنى الاعين انه اذا حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه صح

يراد

فيه ثم وجدت م

الجرم

كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد
فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد
ايضا كان بهذه الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل
والحركة ايضا في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل
في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست مهيته ما في الاعيان
ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر ما هيته لا يكون
في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهيته المعلومة في موضوع فنقول
قد قلنا انه لا يكون حركة في موضوع من الاعيان اه فان قيل
فقد جعلتم مهية الجوهر انها تارة يكون عرضا وتارة جوهرا وقد امتنعتم
هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شئ توجد في الاعيان
مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع
ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول
تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء
ولقائل ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر المجردة المفارقة
ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول
منها لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر
كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها معقولة هو انها معقولة ذاتها
وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة وعلايقها
لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول
منها يكون من كل وجه هي او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى

يكون م

واحد

الى وجود المعقول منها الا ان توجد ذاتها في النفس فقد احلنا
فان ذاتها مفارقة ولا يصير نفسها صورة للنفس ن و لو
صارت لكانت تلك النفس قد حصل فيها صورة الكل و علمت
كل شيء بالعقل ولكانت تصير كذلك لنفس واحدة وتبقى للصور
الاخرى ليس لها الشيء الذي تعقله اذ قد استبد بها نفس ما
والذي بقي ان شيئا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة
لا بان يؤثر فيها بل بان يكون هي بعينها منطبعة في تلك المادة
وفي اخرى واخرى فهو مما يعلم بادنى تأمل وقد اشرنا الى الحال
في ذلك عند كلامنا في النفس وسنخوض من بعد الى خوض
في ابانة ذلك فاذن تلك الاشياء انما تحصل في العقول
البشرية معاني مباينة لها لا ذواتها وتكون حكمها حكم
سائر المعقولات من الجواهر الا في شيء واحد وهو ان تلك
يحتاج الى نوعية تغيرات حتى يتجرد منها معنى يعقل وهذا لا يحتاج
الى شيء وغير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس وهذا الذي
قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما ذهبت اليه
فنقول ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان كان ما
من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم مفارقا
بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من اشياء د
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا
بها بل يجب ان نتأثر عنها ۲ هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور

هو بعينه

فيكون ما نتأثر منها هو

صورة وتعليميات مفارقة فانما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها
ولا يكون انفسها توجد لنا مشتغلة الينا فقد بينا بطلان هذا
في مواضع بل الموجود منها لنا هي الآثار الحاكية لها لا محالة
وهي علمنا وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او نفوسنا وقد
بينا استحالة حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا
ولانها آثار في النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال لتلك
الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية فتكون لها لا موضوع
له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به نوعه فهي اعراض في النفس

فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها

وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وقد بقي جنس واحد من الكيفيات
محتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات
التي في الكميات اما التي في العدد فكالزوجية والفردية وغير ذلك
فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب
واما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص لها والعدد
من الكم واما التي في المقادير فليس وجودها ببين فان الدائرة
والخط المنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود
ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها لان سائر الاشياء انما
لا موضع وجود الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت
الدائرة وكذلك المربع وكذلك سائر الاشكال واما الكرة فانما يصح
وجودها على طريق المهندس اذا اديرت دائرة في دائرة على ما علمت

والاسطوانی اذا حرک دائرة حرکة یلزم فیها علی مرکزها خطا مستقیما طرفه
مرکزها فی اول الوضع لزوما علی الاستقامة والمخروط اذا حرک مثلثا قائم
الزاویة علی احد ضلعی القائمة حافظا بطرف ذلک الضلع مرکز الدائرة
وادار الضلع الثانی علی محیط الدائرة ثم الدائرة مما ینکر وجوده جمیع
من یری ان تالیف الاجسام من اجزاء لا تتجزی فیجب ان یبین وجود
الدائرة وعرضیتها فیظهر لنا لتعلقها بالمقادیر التی هی اعراض
فنقول اما علی مذهب من رکب المقادیر من اجزاء لا تتجزی فقد یمکن
ان یثبت علیه ایضا وجود الدائرة من اصوله ثم سیعصی بوجود الدائرة
جزئه الذی لا یتجزی وذلک لانه اذا وضعت دائرة علی التحدید
المحسوس وکانت علی ما یقولون غیر دائرة فی الحقیقة بل کان المحیط
مضرسا وکذلک اذا فرض فیها جزء علی انه المرکز وان لم یکن ذلک
الجزء مرکزا فی الحس وجعل المفروض مرکزا فی الحس طرف خط مؤلف
من اجزاء لا تتجزی مستقیم فان ذلک صحیح الوجود مع فرض ما لا یتجزی
فان طوبق بطرفه الآخر جزء من الذی عند المحیط ثم ازیل وضعه و
واخذ الجزء الذی یلی الجزء من المحیط الذی اعتبرناه فطابقنا
به او لا فطوبق به راس الخط المستقیم مطابقة مماسة او موازاة
الی جهة المرکز فان طابق المرکز فذلک الغرض وان زاد او نقص
فیمکن ان یتمم ذلک بجال الاجزاء حتی لا یکون هناک جزء یزید لانه
ان زاد ازیل وان نقص تمم وان نقص بما لا یزاد بما له فهو منقسم
لا محالة وفرض غیر منقسم فاذا فعل کذلک بجزء جزء من الدائرة

الدائرة ثم ان کان فی سطحها ثقب لیس فیه من اجزاء فان کان موضوعه
فی فرج ادخلت تلک الاجزاء الفرج لیسد بها الخلل من السطح کلها
وان کانت لا تدخل الفرج فالفرج اقل منها فی القدر فهی منقسمة اذ الذی
یملاء الفرج اقل حجما منها وما هو کذلک فهو فی نفسه منقسم وان لم یکن فضله
وان لم یکن موضوعه فی فرج ازیلت عن وجه السطح من غیر حاجة الیها
فان قال قائل انه طوبق بین الجزء المرکزی وبین المحیطی مرة فلیس یمکنه
التطبیق لا بمماسة ولا بموازاة مع المرکز والذی یلی ذلک الجزء من المحیط
فانا نقول له ارایته لو اعدمت هذه الاجزاء کلها وبقی الذی فی
المرکز والذی فی المحیط اهل کان بینهما استقامة یمکن ان یطبق
علیه هذا الخط فان لم یجوز ذلک فقد خرجوا عن البین بنفسه واوقعوا
انفسهم فی شغل آخر وهو انه یمکن ان یفرض مواضع مخصوصة فیها
تتم هذه الاستقامة فی الخلاء الذی لهم حتی یکون بین جزئین فی الخلاء
استقامة وبین جزئین آخرین لا یکون وهذا شطط ممن یتکلفه ویجوز
القول به فلا خیر فانما یسع عقله بتجنس فان البدیهة الضروریة تشهد
ان بین کل جزئین تتفق محاذاة لا محالة ملاء من انفس الملاء او قصر حد
فی الملاء وان قالوا ان ذلک یکون ولکن ما دامت هذه الاجزاء
فلا یکون بینهما هذه المحاذاة ولا یجوز ان یواری طرفیهما خط مستقیم
فهذا ایضا من ذلک فیکون کان تلک الاجزاء ان وجدت تغیر حکم
المحاذاة عن حکمه لو کانت معدومة وجمیع هذا مما لا یشکل علی البدیهة
بطلانه ولا الوهم الذی هو القانون فی الامور المحسوسة وما یتعلق

بها كما علمت يتصوره على ان الاجزاء التي لا تتجزى لا يتألف منها تصوره
بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قانون القائلين به واذا يتصوره
صحت الدائرة صحت الاشكال الهندسية فبطل الجزء وعلم
من ذلك من ان كل خط ينقسم بقسمين متساويين وان قطرا
لا يشارك ضلعا وما اشبه ذلك وانحط القول الاجزاء لا ينقسمين
وكل خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى يشارك كل خط وهذا خلاف ما
ما برهن عليه بعد وضع الدائرة وكذلك اشياء اخرى غير هذا و
واما اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق فيجب ان يتكلم
فيه واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط اذا الزمه
المتحرك لم يكن جائزا وان فارقه كان جائزا عادلا فذلك امر
لا يمكن دفعه فنقول قد تبين في الطبيعيات من وجه وجود الدائرة
وذلك لانه تبين ان جسما بسيطا ثابت وتبين ان كل جسم بسيط فله
شكل طبيعي وتبين ان شكله الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه
ولا شيء من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود
الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة
وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه
اذا كان سطح او خط على وضع ما فليس من المستحيل ان نعرض
بسطح آخر او خط آخر ان يكون وضعه بحيث ملاقيه من احد طرفيه
على زاوية ثم من البين انا يمكننا ان نفعل هذا الجسم ثقلا كيف شئنا او هذا الخطام
الى ان يصير ملاقيا لذلك الآخر موضوعا وضعه كانه يجاوره جمع

جميع استداداته ملاقيا له او موضوعا في موضعه او موازيا ويمكن
لجسم واحد بعينه ان يوضع محاذيا وضع ثم يوضع محاذيا وضع آخر لهما
والكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامة
ولم يكن استدارة لم يمكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق
على الاستقامة ذاهبة في الطول ثم راجعة اي الرجوعات كانت
او ذاهبة في السمك راجعة كيف كانت او ذاهبة في العرض
من الجهتين الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة
التي تفرض على واسطة السطح او الخط في تحركها خطا مستقيما فانه
لا يلقى البتة ذلك الجسم بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك
ان تفرض كل واحد من الاقسام بالفعل وتعتبره بل يجب
آخر الامر ان يقع حركة على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين
فيهما من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والآخر ينتقل
وذلك على الدوران او كلاهما ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما
ابطأ والآخر اسرع فيكون الطرفان او المتحرك وحده على
كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان
نضعف التمام هذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد ما لعلك
فالطريقة الاولى شاقة وايضا فلنفرض جسما ثقيلا ونجعل
احد طرفيه اثقل من الآخر ونجعله قائما على سطح مستو مماسا له بطرفه
الاخف حتى يقوم قائما عليه بحيلة وانت تعلم ان قيامه مرة اذا
عدل ميله الى الجهات مما يستمر وانه اذا امتل الى جهة وزال

الدائم حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنى اما كيف يكون فلنفرض
نقطة في الراس المماس للسطح وهي التي تلقى نقطة من السطح فهي لا تخلو
اما ان يثبت النقطة في موضعها فيكون كل نقطة نفرضها في راس ذلك
الجسم قد فعل دائرة واما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل تحرك
الطرف الآخر الى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين
دائرة وذكرنا النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط واما
ان تحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الآخر قطعا او خطا
منحنيا ولا الميل الى المركز اما هو على المحاذاة فمحال ان تحرك الشهر النقطة
على السطح لان تلك الحركة اما ان يكون بالقسر او بالطبع وليست بالقسر
وليست بالطبع لان ذلك القسر لا يتصور الا من الاجزاء التي هي اثقل
وليست يدفعها الى تلك الجهة بل ان دفعتها على خط الاتصال
دفعتها على خلاف حركتها وثقلها ليمكن ان تنزل هي كان العالية
منها اذ هي اثقل بطلب حركة اسرع والمتوسط ابطأ وهناك اتصال
يمنع مثلا ان ينعطف فنفتطر العالي الى ان يشمل السافل حتى ينحدر
فيكون حد الجسم منقسما الى جزئين جزء يميل الى فوق قسرا وجزء
يميل الى اسفل طبعا وبينهما نقطة حد هو مركز الحركتين وخرج منه خط
مستقيم ما فنفعل الدائرة فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم
زوال فهو الى فوق وان لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح واذا ثبتت
الدائرة ثبت المنحني لانه اذا ثبتت المثلثات الدائرة ثبتت المثلثات
والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز دوران احد ضلعي القائمة على الآخر

فصح

فصح مخروط قائم وفصل مخروط بسطح محارف صح قطع قطع منحنى

فصل في المضاف واما القول في المضاف وبيان انه
كيف يجب ان يحقق من هذه المضاف والاضافة وحدهما فقد
ذكرناه في المنطق كاف لمن فهم واما انه اذا فرض للاضافة
وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل
بذاته بل انما يعقل دائما لشيء الى شيء فانه لا اضافة الا وهي
عارض او لعروضها للجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه
ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق والمختلف
كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي
والموازي والموازي والمطابق والمطابق والمماس والمماس
ومن المختلف ما هو اختلافه محدود محقق كالنصف
والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق
كالكثير الاضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس بمحقق
بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة وكذلك
اذا وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان
الازيد انما هو زائد بالقياس الى زائد هو ايضا معنى
الى ناقص ومن المضاف ما في الكيف فمنه متفق كالمتشابه
ومنه مختلف كالسريع والبطيء في الحركة والثقيل والخفيف
في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات وكذلك
قد يقع فيها كلها اضافة في اضافة وفي الاين كالاعلى
والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة
ويكاد ان يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة
والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها والنقصان م
من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما في الكم

كما تعلم واما ذا القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك
والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع و
المنقطع وما اشبه من ذلك والتي بالمحاكات فكالعلم و
المعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكات فان العلم
يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا
لا ينضبط تقديره وتحديده لكن المضافات قد تتخصص
من جهة فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى
شيء اخر من الاشياء التي لها استقرار في المضاف
حتى يعرض لها لاجله اضافة مثل المتيامن والمتياسر
فليس في المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر صار به
مضافا بالتيامن الا نفس التيامن وربما احتيج الى ان
يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به مضافا
الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة
ادراكية هي مبداء الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة هي
التي جعلته معشوقا لعاشقه وربما كان هذا الشيء في احدى
الجهتين دون الاخر مثل العالم والمعلوم فان العالم
قد حصل في ذاته هيئة العلم صار لها مضافا الى الاخر و
المعلوم لم يحصل في ذاته شيء اخر انما صار لها مضافا
لانه قد حصل في ذلك الاخر شيء هو العلم والذي بقي لنا ههنا
من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد
بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين ام الاعتبار
كما ظن بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين
خاصيته في اضافته فنقول ان لكل واحد من المضافين
فانه معنى في نفسه بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذي

(٩٥/

للاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه بالقياس اليه وهذا
بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب فان اضافة الابوة
وهي وصف ما وجود ما في الاب وحده ولكن انما هو للاب
بالقياس الى شيء اخر فهو في الاب وليس كونه بالقياس
الى الاخر هو كونه في الاخر فان الابوة ليست في الابن والا
لكانت وصفا له يشتق منه الاسم بل الابوة في الاب وكذلك
ايضا حال الابن بالقياس الى الاب وليس ههنا شيء واحد
البتة هو فيهما فليس ههنا الا ابوة وبنوة واما حالة موضوعة
للابوة والبنوة فلسنا نعرفها ولا لها اسم فان كان ذلك
كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الاخر فهذا الكون
كل واحد من الققنس والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون
شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر يجعله واحدا
لان ما لكل واحد بالقياس الى الاخر فهو لذلك الواحد لا الاخر
لكنه بالقياس الى الاخر فاذا فهمت هذا فيما مثلنا لك
فكذلك فاعرف الحال في ساير المضافات التي لا اختلاف
فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان لاحد
الاخوين حالة بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حالة
بالقياس الى الاول وكانت الحالتان من نوع واحد
حسبا شخصا واحدا وليس كذلك فان للاول اخوة
للثاني اي له وصف انه اخو الثاني ذلك الوصف
له ولكن بالقياس الى الثاني وليس ذلك الوصف الثاني
بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثاني ابيض والاول
ابيض بل للثاني ايضا انه اخو هذا الاول لان له حالة
في ذاته معقولة بالقياس الى الاول وكذلك المماسة

في المتماسين فان لكل واحد منهما مماسة لصاحبه بان له مماسة
التي لا يكون الا بالقياس الى الآخر اذ كان للآخر مثلها فلا تظنن
انه عرض واحد بالعدد يكون في محلين حتى تحتاج الى
ان يعتذر من ذلك في جعلك العرض اسما مشككا كما فعله
ضعفاء التمييز لكن الاشد اهتماما من هذا معرفتنا أ حال الاضافة
في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ويكون
ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان تحصل
في العقل فان الاشياء اذا عقلت تحدث لها في العقل
امور لم يكن لها من خارج فتصير كلية وجزئية وذاتية وعرضية
ويكون جنس وفصل ويكون موضوع ومحمول واشياء من هذا
القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث
ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة
شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان
هذا في الوجود ابو ذلك وان ذلك في الوجود ابن هذا عقل
او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات تطلب الغذاء وان
الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه
ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض
تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا امثال
هذه الاشياء التي اومأنا اليها وهي تكون للاشياء وان لم
تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة
موجودة للاشياء لوجب من ذلك ان لا تتناهى الاضافات
فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك
الاضافات موجودة لهما او لاحدهما فلنخص الابوة — او لكل واحد منهما
للاب وهي عارضة له والاب موصوف لها فهي مضافة

وكذلك البنوة فههنا اذن علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع
الابن بابعد عنه العلاقة التي بين الاب والابن فيجب
ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية
وان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود
ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى القرون التي
تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي ينحل به الشبهة من الطرفين
جميعا ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف
هو الذي ماهيته معقولة انما تقال بالقياس الى غيره فكل
شيء في الاعيان يكون بحيث يكون ماهيته انما تقال بالقياس
الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء
كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان
للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول
بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول
بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره
بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى
غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت
فليس هناك ذات وشيء سوى الاضافة بل هناك مضاف
بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات
واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو
من حيث انه في هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس الى
هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا وهي وجود الابوة و
ذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا
فليكن هذا عارضا من المضاف ولزم المضاف و
كل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة

اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة صار
مضافة لذاته فان نفس هذا الكون مضافا بذاته ليس
يحتاج الى اضافة اخرى يصير بها مضافا بل هو لذاته
ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اى هو بحيث
اذا عقلت ماهيته كانت محتاجة الى ان يحضر في الذهن
شيء آخر تعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذنا هذا
مضافا في الاعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا
لمعنى اخرى يتبعه بل نفس المع او المعنى المخصص
بنوع تلك الاضافة فاذا عقل احتيج الى ان يعقل
مع احضار شيء آخر كما كانت ماهية الابوة من حيث
هي ابوة فهذا انها مضافة لذاتها لا باضافة اخرى
رابطة وللعقل ان يخترع اعتباريهما كانه معنى خارج — بنوع تلك الاضافة
عنهما لا يضطر اليه نفس التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات
اللاحقة التي يعقلها العقل فان العقل قد يقرن اشياء
باشياء لانواع من الاعتبار لا للضرورة فاما في نفسها فهي
اضافة لا باضافة اخرى لانها ماهية لذاتها تعقل بالقياس
الى الغير فهنا اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات
لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه
الامر من لحوق هذه الاضافة لاضافة الابوة وذلك
مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم فانها لا تكون لاحقة
باضافة اخرى في نفس الامر بل تلحقها لذاتها وان كان
العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى فاذ قد عرفت
هذا فقد عرفت ان المضاف في الوجود موجود بمعنى
ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف

في الوجود

في الوجود والاعراض اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب
ان يكون امرا قائما بالذات واحدا واصلا بين شيئين
واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون ذلك
هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو
كونه بحيث اذا عقل كان معقولا الماهية بالقياس واما
كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس الى غيره فله
في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل
لا من حيث هو اضافة ويجوز في العقل اضافات مخترعة
انما يعقلها العقل بسبب الخاصية التي للعقل منها فالمضاف
اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب
ان يكون هناك اضافة الى اضافة بغير النهاية ويلزم منه — ليس م
هذا ان يكون كلما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافة
واما التقدم والتأخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه
ذلك فان التقدم والتأخر متضايفان بين الوجود
اذا عقل وبين المعقول الذي ليس ماخوذا عن الوجود ذلك الآخر
فاعلم فان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا بشيء موجود و
هذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود الطرفين معا
في الذهن فانه اذا احضرت في الذهن صورة المتأخر
وصورة المتقدم وعقلت النفس ان هذه المقايسة
واقعة بين الموجودين فيه اذ كانت هذه المقايسة
بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء
في نفسه متقدما فكيف يتقدم على لا شيء موجود فكان
من المضافات على هذا السبيل فانما تضايفهما في العقل
وحده وليس في الوجود لهما معنى قائم من حيث هذا التقدم

والتأخر بل هذا المتقدم والمتأخر بالحقيقة يعني من المعاني العقلية
والمناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل
للأشياء إذا قايس بينها العقل وأشار إليها

المقالة الرابعة

فصل في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث لما تكلمنا على
الأمور التي تقع في الوجود والوحدة موقع الأنواع فبالحري
أن نتكلم في الأشياء التي تقع منها موقع الخواص والعوارض
اللازمة ونبدأ أولا بالتي تكون للوجود ومنها بالمتقدم والمتأخر
فنقول إن المتقدم والمتأخر وإن كان مقولا على وجوه كثيرة
فإنها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ادع م
أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر
ويكون لا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم والمشهور عند
الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان فكان المتقدم
والقبل في الأشياء التي لها ترتيب كما هو في المكان وما كان
في المكان وهو الذي هو أقرب من ابتداء محدود فيكون
له أن يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي
بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك أيضا
بالنسبة إلى الآن الحاضر أو آن يفرض مبدأ وإن كان
مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقلوا اسم القبل
والبعد من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود وقد
يكون هذا التقدم الرتبي في أمور بالطبع كما أن الجسم قبل الحيوان
بالقياس إلى الجوهر وفي وضع الجوهر مبدأ ثم إن جعل المبدأ
الشخص اختلف وكذلك الأقرب من المحرك الأول
كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في أمور لا من الطبع بل إما قبل م
بصناعة كنغم الموسيقي فإنك إذا أخذت من الحدة

(كان)

كان المتقدم غير الذي يكون إذا أخذت من الثقل وأما بحسب
الاتفاق كيف كان ثم نقل إلى الأشياء أخرى فجعل الفائق
والفاضل والسابق أيضا ولو في غير الفضل متقدما
فجعل نفس المعنى كالمحمود فما كان له ما ليس للآخر وأما الآخر
فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل متقدما فإن السابق
في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي فهو للسابق وزيادة
ومن هذا القبيل جعلوا المخدوم والرئيس قبل فإن الاختيار
يقع للرئيس وليس للمرؤوس وإنما يقع للمرؤوس حين وقع
للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون
هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود فجعلوا الشيء الذي
يكون له الوجود أولا وإن لم يكن للثاني والثاني لا يكون
له إلا وقد كان للأول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد
فإنه ليس من شرط الوجود للواحد أن يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة أن يكون الواحد موجودا وليس في
هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنه يحتاج
إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد
ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان
وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجوده له من نفسه أو من
شيء ثالث لكن وجود الشيء الثاني من هذا الأول فله من
الأول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له
من ذاته الإمكان على تجويز من أن يكون ذلك الأول
مهما وجد لزم وجوده أن يكون علة لوجوب وجود هذا
الثاني فإن الأول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني.
ولذلك لا يستنكر العقل البتة أن نقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح أو نقول حرك زيد يده ثم

ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد
يده ولئن كان يجوز ان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك
زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض
لاحديهما تقدما وللاخرى تأخرا اذ كانت الحركة الاولى هي السبب
سبب وجود الحركة الثانية والحركة الثانية ليست سبب وجود
الحركة الاولى ولا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة
ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء لا يجوز ان يكون
بحيث يصح ان يكون علة للشيء الا ويكون مع الشيء فان كان
من شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون و علة م
سببا لوجود الثاني ولئن لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته
فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن ان لا يكون وليس
احد الطرفين اولى من الاخر وكذلك المتكون هو كذلك
ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون فلا من حيث هو ممكن
ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك ممكن ان يكونه
فذلك معط للوجود وذلك لان كون الشيء عن الممكن
ان يكونه ليس لذاته انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا ان
يكونه ليس كافيا في ان يكون الشيء عنه فان كان نفس كونه
ممكنا ان يكونه لم يكن كافيا فقد يكون معه الشيء موجودا مرة
ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون والى الذي لا يكون في التي
نسبة واحدة وليس في الحالة التي يتميز فيها ان يكون من ان
لا يكون تميز امر بسببه يوجد المعلول مع امكان كونه عن العلة
تميزا يخالف به حال لا وجود المعلول عن العلة مع امكان
كونه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود
الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى لا وجوده

عنه واحدة

عنه واحدة فليس كونه علة اولى منه الا كونه علة بل العقل الصحيح
يوجب ان يكون هناك حال يتميز بها وجوده عنه لا عن لا وجوده
فان كانت تلك الحال ايضا يوجب هذا التمييز فهذه الى ان
اذا حصلت للعلة وجدت هي يكون جملة الذات وما اقترن
اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلية
وكان الشيء الذي يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود
العلة بل وجودا اذا انضاف اليه وجود اخر كان مجموعهما
العلة وكان ح يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء
ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا
خارجا منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصلح
ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب
وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود
علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا
في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا في القياس
الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من
وجود هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود
هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك
فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان
يقول انه اذا كان كل واحد منهما اذا وجد وجد الاخر
واذا ارتفع ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر
معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في الوجود دون
الاخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر فيما يتضمن
مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد
منهما فقد وجد الاخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى

اذا لا يخ اما لان يعنى بان وجود كل واحد منهما اذا حصل
يجب عنه في الوجود نفس ان يحصل الآخر او ان وجود كل واحد
منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل
وجود الآخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل في العقل
يجب عنه ان يحصل الآخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الآخر
في الوجود او حصل في العقل فان لفظة اذا في مثل هذه الموضع
مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان احدهما
هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد امكانه
وهو العلة واما المعلول فليس حصوله يجب عنه حصول
العلة بل العلة يكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما
القسم الثاني فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا
وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول
قد حصل من تلقاء نفسه او لغير العلة وذلك لانه ان كان
قد حصل فلم يجب في الوجود من حصول العلة اذا وجدت
العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الآن
لا يعني بحصلت ما مضى ولكن نعني المقارنة في فلا
يصدق من جانب المعلول من وجهين وذلك لان العلة
وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول
المعلول والوجه الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل
ان يجب وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا الا ان لا نعني
بلفظ حصل مفهومه واما القسمان الآخران فالاول منهما
صحيح فانه يجوز ان يقول اذا وجدت العلة في العقل
وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علته

بالذات

بالذات في العقل وايضا اذا وجد المعلول في العقل وجب
ان يحصل ايضا في العقل وجود العلة واما الثاني منهما وهو
القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المعلول شهد
العقل بان العلة قد حصلت لها وجود لا محالة مفروغ عنه
حتى حصل المعلول وربما كانت في العقل بعد المعلول
لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الآخر من هذين
القسمين الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك في
جانب الرفع فانا اذا رفعنا العلة رفعنا المعلول بالحقيقة
واذا رفعنا المعلول لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة
يكون قد ارتفع في ذاتها اولا حتى امكن رفع المعلول
فانا لما فرضنا المعلول مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه
معه بالقوة وهو انه كان ممكنا رفعه واذا كان ممكنا رفعه
فانما امكن بان رفع العلة اولا فرفع العلة واثباته سبب
رفع المعلول واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك
واثباته دليل اثباته فرجع الى حيث فارقناه فنقول
في حل الشبهة انه ليست المعية هي التي اوجبت
لاحدهما العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية
من الآخر لانهما في المعية سواء بل انما اختلفا لان احدهما
فرضناه انه لم يجب وجوده بالآخر بل مع الآخر والثاني
فرضناه انه كان وجوده مع وجود الآخر فكذلك هو
بالآخر فهكذا يجب ان يتحقق هذه المسئلة ومما يتصل بهذا
امر القوة والفعل وانه ايهما اقدم وايهما متأخر
فان معرفة ذلك من المهمات في امر معرفة التقدم و
التأخر على ان القوة والفعل نفسه من عوارض الموجود

ولواحقه والاشياء التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال
الموجود المطلق　　　　في القوة والفعل
والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون ان لفظة
القوة وما يرادفها قد وضعت اول الشيء للمعنى الموجود
في الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة من
باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الحيوان في
كميتها وكيفيتها ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة
وشدة من المعنى الذي هو القدرة وهو ان يكون الحيوان
بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم
يشاء الذي ضده العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي
لا ينفعل له وبسببه الشيء بسهولة وذلك لانه كان يعرض
لمن يزاول الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل
ايضا منها وكان انفعاله والالم الذي يعرض له منه يصده
عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا محسوسا قيل له
ضعيف وليس له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان
ان لا ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعل
اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل الا يسيرا اسمى
قوة وان لم يفعل شيئا ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى
بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة ثم صيروا
القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان وبها يكون ان يفعل
وان لا يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق
قوة اذ هو مبداء الفعل ثم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة
فاطلقوا لفظة القوة على كل حال يكون في شيء هي مبداء
تغير يكون منه في اخر من حيث ذلك اخر وان لم يكن

هناك ارادة حتى سموا الحرارة قوة لانها مبداء التغير من
اخر في اخر بانه اخر حتى انه اذا حرك نفسه او عالج نفسه فكانه
مبداء التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل
للعلاج او الحركة بل من حيث هو اخر بل كانه شيئان
شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وشبه
ان يكون الامران منه متفرقين في جزئين فيكون مثلا　　مفترقين
المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه وهو المحرك بصورته
والمتحرك في ذاته صح فهو من حيث يقبل العلاج غير لذاته　　صح في ما كتبه نسخ
من حيث هو معالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي
له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت او شدة قوة ليس
من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له
من حيث القوة امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل
نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده
في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء
وانفعاله قوة انفعالية ثم سموا اتمام هذه القوة فعلا وان
لم يكن فعلا بل انفعالا كالتحرك او تشكل او غير ذلك فانه　　مثل تحرك
لما كان هناك المبداء الذي يسمى قوة وكان الاصل
الاول في المسمى بهذا الاسم انما هو على ما هو بالحقيقة
فعل سموا هذا الذي قياسه الى ما يسمونه الان قوة
كقياس الفعل الى المسمى قديما قوة باسم الفعل ويعنون
بالفعل حصول الوجود وان كان ذلك الامر انفعالا
او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذه هي القوة الانفعالية
وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا
بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس

ممكناً لأن يكون ضلع ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة
ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه وخصوصاً لأن يحمل بعضهم
أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه
وإذ قد عرفت القوة فقد عرفت القوي وعرفت أن
غير القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما سهل الانفعال
وإما الضروري وإما الذي لا يكون المقدار الخط ضلعاً لمقدار
سطح مفروض وقد تشكل من هذه الجملة أمر القوة التي
بمعنى القدرة فإنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من
شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل فإن كان لما من شأنه
أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل فإن كان لما من شأنه
أن يفعل فقط فلا يرون أن له قدرة وهذا ليس بصادق
فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير أن
يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى
وإن كان يفعل بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة
ولا تتغير إرادته وجوداً اتفاقياً أو يستحيل تغيرها استحالة
ذاتية فإنه يفعل بقدرة وذلك لأن حد القدرة الذي يؤثرون
هؤلاء الذي يحدونه موجود ههنا وذلك لأن هذا يصح عنه
أن يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا لم يشأ وكلاهما
شرطيان أي أنه إذا شاء يفعل وإذا لم يشأ لم يفعل وإنما هما
داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من
شرط صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء بوجه
من الوجوه أو صدق حمل فإنه ليس إذا صدق قولنا
إذا لم يشأ لم يفعل يلزم أن يصدق لكنه لم يشأ وقتاً ما وأنه
إذا كذب أنه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا وإذا

(لم يشأ)

لم يشأ لم يفعل فإن هذا يقتضي أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل
كما أنه إذا يشاء فيفعل فإذا صح أنه إذا شاء فعل صح أنه إذا
فعل فقد شاء أي إذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح
أنه إذا لم يشأ لم يفعل وإذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا
أنه يلزم أن لا يشاء وقتاً ما وهذا بيّن لمن عرف المنطق
وهذه القوى التي هي مبادي للحركات والأفعال بعضها
قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن
ذلك والتي تقارن النطق والتخيل يجانس المنطق
والتخيل فإنه يكاد لا يعلم بقوة واحدة الإنسان واللاإنسان
ويكون بقوة واحدة لا يتوهم أمر اللذة والألم ولا
يتوهم بالجملة الشيء وضده وكذلك هذه القوى أنفسها وحدها وجميع الواحدة
تكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة لا تكون قوة
تامة أي مبدأ تغير من آخر في آخر بما هو آخر بالتمام وبالفعل
إلا إذا اقترن بها الإرادة المنبعثة عن اعتقاد وهي تابع
لتخيل شهواني أو غضبي أو عن رأي عقلي تابع فكرة عقلية أو لتصور صورة عقلية
فتكون إذا اقترن بها تلك الإرادة ولم تكن إرادة مميلة
بعد بل إرادة جازمة وهي التي هي الإجماع الموجب لتحريك
الأعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل بالوجوب للمعلول
إذ قد بينا أن العلة ما لم يصر علة للوجوب حتى يجب عنها
الشيء لم يوجد عنها المعلول ومثل هذه الحال فإنما يكون
الإرادة ضعيفة لم يقع إجماع وهذه القوى المقارنة للنطق
بانفرادها لا يجب من حضور منفعلها وموقعها منها بالنسبة
التي إذا فعلت فعلا فيه فعلت بها أن يكون يفعل
بها وهي بعد بالقوة وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة

ان يفعل ذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان
يجب من ذلك ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات
بينهما وهذا محال اذا صارت كما قلنا انها يفعل بالضرورة
واما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فانها اذا
لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس
هناك ارادة واختيار ينتظر فان انتظر هناك فيكون
طبع ينتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع هو اما
المبداء للامر واما جزء من المبداء والمبداء مجموع ما كان
قبل وما حصل ويكون في نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة
يفارق هذا من حيث يعلم والقوة الانفعالية ايضا التي يجب
اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي
القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد يكون تامة وقد يكون
وقد يكون ناقصة لانها قد يكون قريبة وقد يكون بعيدة فان
في المني قوة ان تصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التي في المني تحتاج الى ان يلاقيها ايضا
قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية لانها يحتاج ان يخرج
الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك ينتهيا الى الفعل
رجلا بالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه
واما المني فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة انفعالية الا ان
يستحيل الى ان يكون المني وهو مني منفعل رجلا لكنه
لما كان في قوته ان يصير شيئا غير المني ثم ينتقل بعد ذلك
الى شيء اخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى
هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض
فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض ما فيه لا يعوقها عن بعض

اخرى ولكنه يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة
هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها
قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها فان الخشبة
ليست بالقوة مفتاحا لانها يحتاج الى ان يلاقيها ولا قوة فاعلية
غير القوة الفاعلية للمفتاح حيث هي القوة القالعة والكاسرة
والناحتة ثم بعد ذلك يتهيأ لان تنفعل من ملاقاة القوة
الفاعلة للمفتاح حيث مفتاحا والقوى بعضها يحصل بالطبايع
وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة و
بعضها يحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة
والذي يحصل بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو
الذي يقصد فيه استعمال مواد والات وحركات فتكتسب
النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما التي
بالعادة فهي انما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها
ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او راى او
يتوجه فيه القصد الى غير هذه الغاية ثم يتبعها غاية هي
العادة ولم يقصد ولا يكون العادة نفس ثبوت
صورة تلك الافاعيل في النفس وربما لم يكن للعادة
الات ومواد معينة فانه لا سواء ان يعتاد الانسان المشي
وان يعتاد التجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت
شديد ثم مع ذلك فانك اذا وقفت النظر عاد حصول
العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي يكون
بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها
ما يكون في الاجسام الحيوانية وقد قال بعض الاوايل
وغاريقوا منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم

وقال بهذا قوم ايضا من الواردين بعده بحين كثير فالقائل
بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام
اى لا يمكن فى جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم والخشب
ليس فى جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا
القائل لا محالة غير قوى على ان يرى وعلى ان يبصر فى اليوم
الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا
ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود فالشىء الذى هو ممكن
ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا لكان واجبا ان يكون و
الممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا اخر
وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشىء الذى من شانه ان
يحله صورته واما ان يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض
واذا كان يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فى نفسه فهذا
لا يخلو اما ان يكون شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى
يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قائما مجردا
او يكون اذا كان موجودا وجد فى غيره فان كان الممكن
بمعنى انه ممكن ان يكون شيئا فى غيره فان امكان وجوده
ايضا فى ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا
مع امكان وجوده وهو موضوعه وان كان اذا كان
قائما بنفسه لا فى غيره ولا من غيره بوجه من الوجوه ولا علاقة له
مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج فى امر ما اليها
فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة
دون مادة ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشىء لا علاقة له مع
شىء فيكون امكان وجوده جوهرا لانه شىء موجود بذاته
وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود

(الممتنع)

ممتنعا واذ هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود
جوهرا واذ هو جوهر فله مهية ليس بها من المضاف اذ كان
الجوهر ليس بمضاف الذات بل يعرض له المضاف فيكون
لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذى هو به
مضاف وكلامنا فى نفس امكان وجوده وعليه حكمنا انه ليس فى
موضوع والآن فقد صار ايضا فى موضوع هذا خلف فاذن
لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا فى موضوع ولا من موضوع
بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة
ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا كان الشىء الذى يوجد
قائما بنفسه لكنه يوجد من شىء غيره او مع وجود شىء غيره
واما الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثانى فكا
لانفس الناطقة مع تكون الابدان فان امكان وجوده
يكون متعلقا بذلك الشىء لا على ان ذلك الشىء بالقوة هو
ككون الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا
فيه ككون امكان البياض فى الموضوع الذى ينطبع فيه
البياض بل على ان يوجد معه او عند حال له فالجسم الذى
يحدث كنار حادثة انما امكان وجوده هو ان يحدث من
المادة والصورة فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما فهو
مادته فيكون الشىء الذى يحدث منه اولا وهو الصورة يحدث
فى المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن
الصورة بوجه واما النفس فانها لا يحدث ايضا الا بوجود
موضوع بدنى حتى يكون امكان وجوده فى ذلك قائما
به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها
بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند وجود اجسام على نحو

من الامتزاج يصلح لان يكون آلة لها ويتميز بها استحقاق وجودها عن الاوايل عن لا استحقاق عنها فاذا كان فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان وجود النفس وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار فذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته او يصدر عن شيء مباين له جسما او شيء مباين له عن جسم فان صدر عن ذاته وذاته مشارك للاجسام الاخرى في الجسمية ويخالفها في صدور ذلك الفعل عنها فان في ذاته معنى زايدا على الجسمية هو مبدا صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي يسمى قوة ولان كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض وقد فرض لا بقسر من جسم آخر ولا عرض ولان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط عن ذلك المفارق هو بما هو جسم او بقوة فيه او بقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه فيه لكن ليس يشاركه فيه ولان كان بقوة فيه فتلك القوة مبدا صدور ذلك الفعل عنه ايضا وان كان قد يفيض عن المفارق ويمتاز به او يكون المبدا الاول فيه واما اذا كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو اما ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لاحد الامور المذكورة فيرجع الى الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا يخلو اما ان يكون تلك الارادة من ذات

هذا الجسم

هذا الجسم بخاصية يختص بها من ساير الاجسام او جزافا كيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري فان الامور الاتفاقية هي التي ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة او اكثرية لا اتفاقية فبقي لان يكون بخاصية يختص بها من ساير الاجسام ويكون تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك لان الخاصية توجب ذلك الفعل او يكون منه في الاكثر او لا يوجب ولا يكون منه في الاكثر فان كان يوجب فهو مبدا ذلك ولان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه الذي يوجب لكن له عايق فان اختصاصه بان يكون منه الامر اكثريا يكون هو يميل عن طبيعته الى جهة ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعايق فيكون ايضا الاكثري في نفسه موجبا لانه لم يكن عايق فيكون الموجب الاول هو الذي يسلم له الامر بلا عايق فان كانت تلك الخاصية لا توجبه فلا يكون منه في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل ليس بجزاف وكذلك لانه قبل لان كونه صاحب تلك الخاصية منه اولى فمعناه لان صدوره منها اوقع فهو اذن موجب له او مبشر لوجوبه والمبشر علة اما بالذات او بالعرض فاذا لم يكن علة اولى بالذات عنه فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على احد النحوين المذكورين فبقي لان تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى قوة وهذا القوة عنها تصدر الافاعيل الجسمانية ولان كان يجوز من مبدا بعد وليأكد بيان لان لكل حادث مبدا ما فنقول الجملة

ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة لان كل كائن يحتاج
الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان
ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده
هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم
يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة
عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان
كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول كانا نقول
ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة فكانا نقول ان
المحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف
ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس
الشيء بل بنظرنا في حال قدرة القادر هل عليه قدرة
ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور
عليه لم يمكننا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا ذلك
من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو
انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كنا
عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء
ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا
بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في
نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا
عليه هو باعتبار اضافته الى موجده فاذ قد تقرر هذا
فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون
في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد
لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه
ممكن الوجود فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى

معدوما

معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا
فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى
موجود فاما قائم في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو
قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا
وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان
وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو
اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي
امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود
الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة
وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل حادث
فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي
اوردناها توهم ان القوة على الاطلاق قبل الفعل
ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا الشيء قد مال
اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل للهيولى وجودا
قبل الصورة وان الفاعل البسها الصورة بعد ذلك
اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظنه بعض الشارعين
فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض في مثله فقال ان شيئا
كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى و
تصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل يحسن التصوير فتداركها
الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه
الاشياء كانت كالنفس في الازل تتحرك بطباعها
حركات غير منتظمة فاعان الباري طبيعتها ونظمها
ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او شيء
لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك او الخليط الذي يقول به

انك عرفت ذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما
في البذور والمني وفي جميع ما تصنع فبالحري ان نتأمل هذا
ونتكلم فيه فنقول اما الامر في الاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة
فهو على ما قالوا ان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان واما
الامور الكلية او المؤبدة التي لا تفسد ولو كانت جزئية فانها
لا تتقدمها التي بالقوة البتة ثم القوة متأخرة بعد هذه الشرائط
من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست تقوم بذاتها فلا بد
لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم
يكن صار بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول الشيء فان
ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم قد يكون
الشيء بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات
فانها دائما بالفعل ففي هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل
حقيقة القوة بالذات ومن وجه آخر ايضا ان القوة تحتاج ما بام
ان يخرج الى الفعل بشيء يكون موجودا بالفعل وقت كون
الشيء بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشيء حدوثا مع الفعل
فان ذلك ايضا يحتاج الى مخرج آخر وينتهي الى شيء
موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة
الى الفعل بشيء مجانس لذلك الفعل موجود قبل
الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد يبرد وايضا فكثيرا ما
يوجد ما هو بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء
الذي هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة يكون
لا مع القوة فان المني كان عن الانسان والبذر عن الشجرة
حتى كان عن ذلك انسان وعن هذا شجرة فليس ان
يفرض ان الفعل في هذه الاشياء قبل القوة اولى من ان يفرض

القوة

القوة اقدم من التي يفرض فيها القوة قبل الفعل وايضا فان الفعل
في التصور والتحديد قبل القوة لانك لا يمكنك ان تحد القوة
الا انها للفعل واما الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره
انه للقوة فانك تحد المربع وتعقله من غير ان يخطر ببالك
قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر
المربع لفظا او عقلا وتجعله جزء حده وايضا فان الفعل
قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل
كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث
الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما
ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان
موجودا فمن حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا
من حيث هو فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل او لانه يوجب
في غيره ذلك مثل الظلم فان الظلم انما هو شر لانه ينقص من
الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او
الغنى او غير ذلك فيكون هو من حيث هو شر مشوبا بعدم
وبشيء بالقوة ولولا انه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت
الكمالات التي تجب للاشياء حاضرة فما كان شر بوجه
من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث
هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان
القوة على الشر خير من الفعل والكون بالفعل خيرا
خير من القوة على الخير ولا يكون الشرير شريرا بقوة الشر
بل بملكة الشر ونرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت حال
تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل الذي فيتقدم
هي قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون

كالبذر فانه كان عن [illegible] ويكون ايضا [illegible]

القوة منه وقد لا يجب لكن يكون معها شي آخر يخرج القوة
الى الفعل والا لم يكن فعل البتة بموجود اذا القوة وحدها
لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج القوة الى الفعل
فقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه هو
المتقدم بالشرف والتمام **فصل** في التام والناقص
وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع التام اول ما عرف
عرف في الاشياء ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان
يكون حاصلا للشي قد حصل بالعدد فلم يبق شي من
ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل
فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة
لانها انما تعرف عند الجمهور من حيث تقدر فاذا قدرت
لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى القوى والكيفيات
فقالوا كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير
كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل له ولم يبق
شي منه خارجا ثم اذا كان من جنس الشي شي وكان
لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة او نحو ذلك وراءه زائدا
وراء الشي تاما دونه ثم ان كان ذلك الذي قد وجد ما يحتاج
اليه الشي في نفسه قد حصل وحصل معه شي آخر من جنسه
ليس يحتاج اليه في اصل ذات الشي الا انه وان كان ليس
يحتاج اليه في ذلك الشي فهو نافع في بابه قيل للجملة ذلك انه
فوق التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام كانه اسم
للنهاية وهو اولا للعدد ثم للعشرة على الترتيب وكان الجمهور
لا يقولون لاثنين العدد انه تام ايضا اذا كان اقل من ثلثة
وكذلك كانهم لا يقولون له كل وجميع وكان الثلثة انما صار

تاما لان له مبداء ووسطا ونهاية وانما كان كون الشي له مبداء ووسط
ونهاية يجعله تاما لان اصل التام كان في العدد ثم لم يكن هذا
في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد ان يكون تاما على

الاطلاق فان كل عدد في جنس وحدانيته ما ليس موجودا فيه | وحدانيّاته له

بل اما ان يكون تاما في العشرية والتسعية واما من حيث هو عدد
فليس يجوز ان يكون تاما من حيث هو عدد واما من حيث
يكون له مبداء ومنتهى ووسط فهو تام لانه من حيث يكون له
مبداء ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فيما بينهما من شانه
ان يكون بينهما وهو الوسط وقس عليه ساير الاقسام الا ان يكون
وسط وليس منتهى او وسط ومنتهى وقد فقد ما يجب ان
يكون مبداء ثم من المحال ان يكون مبداء ان في الاعداد
وليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان ليس
احدهما بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز
ان يتكثر الا انها يكون جملتها في انها واسطة كشي واحد ثم
لا يكون للتكثر حد توقف عليه فان حصول المبداية و
النهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله
ولا يكون ذلك الا للعدد ولا يكون منحصرا الا في الثلثة واذا انتهينا
الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس من عادتنا ان نتكلم في
مثل هذه الاشياء التي تبتني على تخمينات اقناعية وليست
من طرق القياسات العلمية بل نقبل لان الحكماء ايضا قد
نقلوا التام الى حقيقة الوجود فقالوا ان وجد ان التام هو
الذي ليس شي من شانه ان يكمل به وجوده ليس له بل كل
ما هو كذلك فهو حاصل له وقالوا انه وجد الاخر ان التام
هو الذي له هذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه على الكمل

ما يكون له وجوده حاصل له وليس منه الا ماله وليس يشذ اليه من حيث
الوجود شيء ويفضل على ذلك الشيء نسبة اولية اليه الا بسبب غيره
وفوق التام ماله الوجود الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود لسائر
الاشياء كانه فاض وجوده الذي ينبغي له والوجود الزائد الذي ليس
ينبغي له ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك من ذاته ثم جعلوا
هذه مرتبة المبدأ الاول الذي هو فوق التام وهو وجوده
في ذاته لا لسبب غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده
على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التام للعقل من العقول
المفارقة الذي هو في اول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة
ولا ينتظر وجودا آخر فان كان شيء آخر يوجد عنه فذلك
ايضا من الوجود الفائض منه الاول وجعلوا دون التام
شيئين المكتفي والناقص والمكتفي هو الذي اعطى
ما به يحصل كمال نفسه في ذاته والناقص المطلق هو ذاته ح
الذي يحتاج الى آخر يمده الكمال بعد الكمال مثال المكتفي
النفس النطقية التي للكل اعني السماويات فانها ابدا انما
تفعل الافعال التي لها ما توجد الكمالات التي يجب ان
يكون لها شيئا بعد شيء لا تجتمع كلها دفعة واحدة ولا
يبقى ايضا دائما الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها
وصورتها فهو لا يفارق ما بالقوة ولكن كان فيه مبدأ
يخرج قوته الى الفعل كما نعلم هذا بعد واما الناقص فهو
مثل هذه الاشياء التي في الكون والفساد ولفظ التام
ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة الدلالة
لكن التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة ما بالقوة او
بالفعل واما الكل فيجب ان يكون بكثرة بالقوة

او بالفعل

او بالفعل بل الوحدة في كثرة الاشياء هي الوجود الذي ينبغي
له واما التام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه
ان يكون هو بعينه الكل في الموضوع فالشيء تام من حيث
انه لم يبق شيء خارجا عنه وهو كل لان ما يحتاج اليه حاصل
فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل
وبالقياس الى ما لم يبق خارجا عنه تام ثم قد اختلف
في استعمال لفظي الكل والجميع على اعتباريهما فتارة
يقولون ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع
لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجميع يقال
خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه
اختلاف ويقال كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا
وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان تستعمل على ما يقع
عليه الاصطلاح والاحرى منه وجه ان يقال كل لما كان فيه
انفصال حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى
الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان الجميع من
الجمع والجمع انما يكون لاحاد بالفعل او وحدات بالفعل
لكن الاستعمال هذا طابقه على ما كان ايضا جزءه وواحده بالقوة
فكان الكل في الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد فكان
الكل يعتبر فيه ان يكون له ما بعده وان لم يبلغ الى
وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد
وان لم يبلغ الى عدة وكان هذا القول كلا من الفضل
فان الاصطلاح اجراهما بعد ذلك مجرى واحدا وحتى
صار ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية اذ
كان لها ان تتكمم بالعرض كالبياض كله والسواد

كلما او كان لها ان تشتد و تضعف كالحرارة كلها والقوة كلها
ويقال للمركب من اشياء تختلف كالحيوان الأكل اذ هو من نفس
وبدن واما الجزء فانه تارة يقال لما بعده وتارة لما يكون شيئا
من الشيء هل عبره معه وان كان لا يعده وربما خص هذا الاسم
البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود
مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة
ما يتركب منه المركب المختلف المبادي **المقالة الخامسة فصل**
في الامور العامة وكيف وجودها وبالحري ان نتكلم الآن
في الكلي والجزئي فانه مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض
الخاصة بالوجود فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة
فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان
ويقال كلي للمعنى اذا كان جايزا ان يحمل على كثيرين وان لم
يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع
فانه كلي من حيث طبيعته ان يقال على كثيرين ولكن ليس
يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل
ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره
ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه
دليل مثل ان الشمس والارض فانهما من حيث تعقل شمسا
وارضا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في
كثيرين الا ان يأتيه دليل او حجة يعرف بها ان هذا ممتنع و
يكون ذلك ممتنعا لسبب من خارج لا لنفس تصوره
وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان الكلي هذا هو الذي لا يمنع
نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون
الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد

(هامش: لا النفس للبدن ينقسم الى الابدان)

فهو الذي

فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال معناه على كثيرين
كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له
وحده فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء
يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه
احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك
معنى اخر غير معنى الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية
ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية
فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن يعرض
له الكلية فانه في نفسه ليس شيئا من الاشياء البتة الا الفرسية
فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود لا في الاعيان ولا في
النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على ان يكون ذلك
داخلا في الفرسية بل هو من حيث هي فرسية فرسية فقط
بل الواحدية صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع
تلك الصفة واحدة وكذلك الفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط
انها يطابق حدها اشياء كثيرة يكون عامة ولانها ماخوذة
بخواص واعراض مشار اليها يكون خاصة فالفرسية
في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية بطرفي
النقيض مثلا هل الفرسية الف ام ليس لم يكن الجواب
الا السلب اي شيء كان ليس على ان السلب بعد من
حيث بل على انه قبل من حيث اي ليس يجب ان يقال
ان الفرسية من حيث هي فرسية هي ليست بالف
بل ليست من حيث هي فرسية بالف ولا شيء من الاشياء
فان طرفا المسئلة من جنسين لا يخرج منهما شيء لم يلزم ان
يجيب عنها بشيء البتة وبهذا يفرق الموجب والسالب

والموجبتان اللتان في قوة النقيضين وذلك ان الموجبة
منهما الذي هو لازم للسالبة معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا
بذلك الموجب الآخر كان موصوفا بهذا الموجب وليس اذا
كان موصوفا به كان مهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان
واحدا او ابيض كانت هوية الانسانية هي هوية الوحدة
او البياض او كانت هوية الانسان هو هوية الواحد و
الابيض فاذا جعلنا الموضوع في المسئلة هوية الانسان من
حيث هي انسانية كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل
أواحد هو او كثير لم يلزم ان يجاب عنه لانها من حيث هوية
الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يوخذ في حد ذلك الشيء
الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او
كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن
لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية فلا يكون
من حيث هو انسانية هو كثير بل انما يكون كان ذلك شيء
يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث هو انسانية
فقط فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شيء من خارج يجعل
النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه ومن
حيث النظر الاول لا يكون الا الانسانية فقط فلهذا الوجه
قال قايل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية
هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان نقول لا وليس يلزم
من تسليم هذا ان نقول فان تلك وهي واحدة
بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب
ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية انسانية فقط
وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فانه ان لم يكن ذلك
(خارجا)

خارجا عن الانسانية لزم ان يكون الانسانية من حيث
هي انسانية الفا مثلا او ليست بالف وقد ابطلنا ذلك
وانما اخذنا الانسانية من حيث هي انسانية فقط
على انه اذا قيل على الانسانية التي في زيد من حيث هي
انسانية يكون قد جعلها اعتبارا من حيث هي انسانية
ساقطا عنها انها في زيد او انها التي في زيد والا لكنا قد
اخذنا الانسانية على انها في زيد فاذا جردناها وتكلمنا على انا
نلتفت اليها وهي انسانية ثم لا يخ اما ان يرجع الكناية
التي في انها الى الانسانية في زيد فيكون هذا محالا من القول
فانه لا يجتمع ان يكون الانسانية في زيد وهي باعتبار انها انسانية
فقط وان رجعت الى الانسانية فذكر زيد لغوا الا ان يعني
ان الانسانية التي عرض لها من خارج انها كانت في زيد وقد
اسقطنا عنها انها في زيد فقيل هي كذا او هذا ايضا فيه اعتبار
غير الانسانية فان سئلنا سائل قال السائل يجيبون
فيقولون انها ليست كذا او كذا او كونها ليست كذا او كذا
غير كونها انسانية بما هي انسانية فيقول فنقول انا لا نجيب
انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست
من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق
فههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل
يكاد ان يرجع الى الاهمال اذا لم يعلق بحصر ولا يكون عنها
جواب اللهم الا ان يجعل تلك الانسانية كانها شار اليها
اذ لا كثرة فيها في لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزءا
من الموضوع لانه لا يصلح ان يقال ان الانسانية التي هي
من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل

اي الانسان الشخصي او المطبوع بشرط لا
اي بشرط التجرد لانها
بمنزلة الشخص
فتيسر البيان

بل يكون خارجا

تلك الانسانية التي هي من حيث انسانية تكون قد وقع اليها
الاشارة فزادت على الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك
فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين عنها ولم يجب
ان يكون واحدا او كثيرا هو هو او غير الاعلى معنى انه لا بد الا
يكون هو هو او غيرا فاذن نقول لا بد لها من ان يصير غيرا بالاعراض
التي معها اذ لا يوجد البتة الا مع اعراض وهي لا يكون ماخوذة
من حيث انسانية فقط فاذ ليست انسانية عمرو في غير
انسانية ما بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تاثير في شخص
زيد بانه مجموع الانسان او الانسانية واعراض لازمة لها
كانه اجزاء منه وتاثير في الانسان او الانسانية بانها منسوبة
اليها ونعود من راس ونجمع هذا او نخبر عنه بعبارة اخرى
كالمذكر لما سلف من قولنا فنقول ان ههنا شيئا محسوسا
هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض وهذا هو الانسان
الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان او الانسان منظورا
الى ذاته بما هو هو غير ماخوذ معه ما يخالطه وغير مشروط
فيه شرط انه عام او خاص او واحد او كثير لا بالفعل
ولا بالاعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان
بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده
ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى مقارنة ليس الا حيوانا
او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار
انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان
وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه
اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك

في جانب

في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا
وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته
وكونه مع غيره امر عارض له او لازم ما لطبيعته كالحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان
الذي هو شخصي بعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم
البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس
ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود هو
حيوان فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ
اذ لا يخلو عنهما شيء موجود على انه ذلك لازم له من خارج وهذا — وان فقط
الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص
فليس هو بهذا الشرط حيوانا وان كان يلزمه ان يصير
حيوانا ما لا انه في حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار حيوان ما
وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما
ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان
بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوانا ما
موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود
كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بالبياضية
موجودة في المادة على انها شيء آخر معتبر بذاته وذو
حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن
في الوجود امرا آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما
هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود في
الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان ثم الحيوان
بما هو حيوان موجود فهو اذن مفارق للاشخاص ولو
كان الحيوان بما هو حيوان موجودا آخر لهذا الشخص

لم يخل اما ان يكون خاصا او غير خاص فاذا كان خاصا لم يكن
الحيوان بما هو حيوان هو الموجود فيه اوله هو بل هو حيوان ما
وان كان غير خاص كان شي واحد بعينه وبالعدد موجودا
في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا
فقد اوردناه بسبب انه قد وقعت منه الشبهة في زماننا
هذا لبعض من يتشحط بالتفلسف فنقول ان هذا الشك
قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان الموجود
من الحيوان اذا كان حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة
بذاتها الا بشرط آخر لا يكون موجودة فيها وبيان غلط هذا
الظن قد تقدم والثاني الظن بان الحيوان بما هو حيوان
يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدول وليس
كذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو حيوان ومن جهة
حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل
كلاهما يسلبان عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط و
معنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا
داخلين ايضا في مرتبته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان
بما هو حيوان خاصا ولا عاما في الحيوانية بل هو حيوان
لا غيره من الامور والاحوال لكنه يلزم ان يكون خاصا او
عاما فقوله لم يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عنى
بقوله انه لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال عنهما في الوجود
في حيوانيته وان عنى عنه لا يخلو عنهما في الوجود الذي يخلو
عن لزوم احدهما فهو صادق فان الحيوان يلزمه ضرورة
ان يكون خاصا او عاما وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية
التي هي باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا

اوعاما

اوعاما بعدها بما يعرض لها من الاعراض وههنا شيء يجب
ان يفهم وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان
لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس يجب ان
يقال لان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه
خصوص او عموم وذلك انه لو كان الحيوانية توجب ان
لا يقال عليه خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان
عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قائم بين ان نقول
ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء آخر وبين
ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء آخر
ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط
ان لا يكون شيئا آخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون
للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط
لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا
لا بشرط آخر فله وجود في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته
بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط تقارنه من
خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان
وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل هو الذي
هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجودا في الاعيان
وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد وحدته
التي بما هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء
آخر وان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته ولكنها
عن اللواحق الاخر ولو كان ههنا حيوان مجرد مفارق
كما يظنون لم يكن هذا الشيء هو الذي نطلبه ونتكلم عليه
لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من

شيء ح

الكثيرين هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس
شيء منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان
ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة
التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط
على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان
سبب وجوده بما هو حيوان من عناية الله تعالى واما كونه مع مادة
وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب
الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحد
كذلك له في العقل فان في العقل صورة الحيوان المجرد على
النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا الوجه يسمى صورة
عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق
في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون للصورة
الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار
كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد
اخذته من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت صورته
في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض
حصل في العقل هذه الصورة بعينها فكانت هذه الصورة
هي ما يحصل من تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ
عن موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان
لم يوخذ هو بعينه من خارج بل اخترع الخيال وهذه الصورة
وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس
الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة
من الصور التي في العقل ولان الانفس الشخصية كثيرة
بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصور الكلية كثيرة بالعدد

من الجهة التي هي بها يخصه ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس
اليها مثلها بالقياس الى الخارج ويتميز في النفس عن هذه
الصورة التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان يكون
مقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في هذا عن قريب
بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة في الخارج
ومن جهة ليست فاما شيء واحد بعينه بالعدد محمول
على كثيرين يكون هو محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص
هو وعلى شخص آخر كذلك فممتنع بين وسنزداد بيانا
بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في
العقل فقط **فصل** في كيفية لحوق الكلية للطبائع
الكلية واتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء
والكلي والجزئي فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات
ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها
كلية وذلك المعنى ليس له وجود منفرد في الاعيان البتة
فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا منفردا فبقي انما نتشكك
من امره هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون انه
في الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو ذاته بعينه موجودة
لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة الانسان من حيث
هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة وان لم يكن انها
موجودة هو انها انسان ولا داخلا فيه وقد يلحقها مع الوجود
هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس واما الكلية
من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفصول السابقة
بل هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج الى مادة في ان
يبقى ولا في ان ابتداء لها وجود فيكون من المستحيل ان

تتكثر بل انما يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل هذه
الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض
اما بالفصول فلنوعيته واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض
فلان الاعراض اما ان يكون لازمة للطبيعة فلا يختلف فيها
الكثرة تحت النوع واما ان يكون عارضة غير لازمة للطبيعة
فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون حق مثل
هذا اذا كان نوعا موجودا ان يكون واحدا بالعدد وما كان
منها محتاجا الى المادة فانما يوجد حيث يوجد المادة مهيأة
فيكون وجوده مستلحقا به اعراضا واحوالا خارجة يتشخص
بها وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية
فقد عرفت هذا في خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة
جنسية فستبين ان طبيعة الجنس محال ان يتقوم الا في
الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات
وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان — واحدة
الانسانية التي في عمرو ان كانت بذاتها لا بمعنى الحد
موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة
يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض من جهة مقولة
بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات الانسان ليس
استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض
او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم
ويلزم من هذا ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد
وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع
عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها
ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل منه لاجل تسليم انـ

(انسانية)

ان نية واحدة اكتنفها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنف اعراض
زيد فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن الى هذه
الاضافات بوجه على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن
ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية
اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا
وقعت في المتصور الذهني واما كيفية وقوع ذلك فيجب
ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس في المعقول في النفس
من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في
النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة
او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه
الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او
التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا
ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا
وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس
من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها تشترك
فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي ذكرناها بينا — الذي
فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين
لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة
يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة
في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة
لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون الاضافات
كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد
من حيث هي كذلك هي شخصية لا محالة والنفس
نفسها يتصور ايضا كليا آخر يجمع هذه الصورة واخرى

في تلك النفس او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي
في النفس تحدث بحد واحد وكذلك قد توجد اشراكات
اخرى فيكون الكلي الاجزئيا بهذه الصورة بحكم
له خاص وهو نسبته الى امور في النفس وهذه
انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى امور
في الشخص من خارج على وجه ان اتى تلك الخارجات
سبقت الى الذهن فجاز ان تقع عنها فيه هذه الصورة
بعينها او اذا سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصفة
لم يكن لما خلاه تأثير جديد الا بحكم هذه الجواز المعتبر فان
هذا الاثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض
وهذا هو المطابقة ولو كان بدل هذه المؤثرات
او المؤثر بها شيء غير تلك الامور المفروضة وغير
مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة
واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه
الصورة التي في النفس فهذا الاعتبار لم يجب
القياس الى اتى صورة سبقت من هذه
الصورة التي في النفس اما النفس ثم هذه
ايضا يكون صورة شخصية من حيث هي على
ما قلناه ولان في قوة النفس ان تعقل وتعقل
انها عقلت وتعقل انها عقلت انها عقلت وان
تركبت اضافات في اضافات وتجعل للشيء
الواحد احوالا مختلفة من المناسبات
الى غير النهاية بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه
الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف

ويلزم ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا
بالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت شيئا ان يكون
بالفعل تعقل معه الامور التي يلزمها لزوما قريبا وان يخطرها
بالبال فضلا عما يمعن في البعد فان ههنا مناسبات في جذور
الاصم وفي اضافات الاعداد كلها قريبة التناول من
النفس وليس يلزم ان يكون النفس في حالة واحدة
تعقل تلك كلها او ان يكون مشتغلة على الدوام بذلك
بل في مقدورها القريب ان تعقل ذلك مثل اخطار المضلعات
التي لا نهاية لها بالبال ومزاوجة عدد بأعداد لا نهاية
لها بالبال بل لو وقوع مناسبة عدد مع مثله مرارا لا نهاية
لها بالتضعيف فان هذا اشبه شيء ما نحن في ذكره فاما
انه هل يجوز ان تقوم المعاني العامة للكثرة مجردة عن
الكثرة وعن التصورات العقلية فامر سنتكلم فيه
من بعد فاذا قلنا ان الطبيعة الكلية موجودة
في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه
الجهة من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي تعرض لها
الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث هي
طبيعة شيء ومن حيث هي محتملة لان تعقل عنها
صورة كلية شيء وايضا من حيث عقلت بالفعل
كذلك شيء ومن حيث هي صادقة عليها انها لو
قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض بل تلك
المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر
شيء وهذه الطبيعة موجودة في الاعيان
بالاعتبار الاول وليست فيه كلية موجودة

وبالاعتبار الثاني والرابع ايضا في الاعيان فان جعل
هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية
في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا
في النفس فاذ قد عرفنا هذه الاشياء فقد سهل لنا
الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك
ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء
واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا الا في
التصور وايضا الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء
داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد باجزائه ولا ايضا
الجزئيات داخلة في قوامه وايضا فان الطبيعة الكل
لا تقوم الاجزاء التي فيه بل يتقوم منها واما طبيعة
الكلي فانها تقوم الاجزاء التي فيه ولذلك فان طبيعة
الكل لا يصير جزءا من الاجزاء البتة واما طبيعة
الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما الانواع
فيتقوم من طبايع الكليتين اعني الجنس والفصول
واما الاشخاص فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن
طبيعة الاعراض التي يكتنفها مع المادة وايضا فان الكل
لا يكون كلا لكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون محمولا
كليا على كل جزء وايضا فان اجزاء كل كل متناهية
وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضا الكل يحتاج
الى ان تحضره اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج
الى ان تحضره اجزاؤه معا وقد يمكنك
ان تجد ايضا فروقا غير هذه
فتعلم ان الكل غير الكلي

فصل في الفصل

فصل في الفصل بين الجنس والمادة والذي يلزمنا الآن هو ان
نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان يدل في زمان
اليونانيين على معان وقد ذهب استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا
لا يدل الا على المعنى المنطقي المعلوم وعلى الموضوع وربما استعملنا لفظ
الجنس مكان النوع فقلنا ليس كذا من جنس كذا اي من نوعه او من جملة ما
يذكر في حده والنوع ايضا ليس يدل عندنا الآن في زماننا وعادتنا
في الكتب العلمية الا على النوع المنطقي وعلى صورة الاشياء وغرضنا
الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان المعنى الذي يدل
به عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذا تغير
عنه ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات
المشهورة ولنجعل بياننا في الجنس وفي مثال يكون اشكل الامثلة المتوسطة
في النظر فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه
مادة الانسان فان كان مادة الانسان كان لا محالة جزءا من وجوده
ويستحيل ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق بين
الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة فهنالك يصير لنا سبيل الى
معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم
اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا
عن الجسمية محمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة فان اخذنا الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه لا يتعرض بشرط آخر البتة ولا
يوجب ان يكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط
بل جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك
الجوهرية وصورته ولكن معها او فيها الاقطار فللجملة اقطار ثلث
على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعات يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا

ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات التي كانت بشاكل مجتمعات داخلة في
هويته ذلك الجوهر لا التي يكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم لحقت تلك
المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الماخوذ هو الجسم بالمعنى الاول
اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصور التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة
فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض
وعمق فقط واما هذا الثاني فانه محمول على كل مجتمع من مادة وصورة
واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع
من الجسمية التي هي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر والذي اجتمع
من معان كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة
جسم لانها جوهر وهو جوهر له طول وعرض وعمق وكذلك فان
الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط الذي لا يكون في حيوانيته الا جسمية
وتغذ وحس والذي يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد
الذي يكون مادة للانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة
والذي اخذ بشرط الذي يكون جسما بالمعنى الذي به الجسم جنس وفي معاني
ذلك الجسم على سبيل تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان النطق
او فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شيء منها او وضع بل مجوزا
وجود اي ذلك كان في هويته ولكن بشيء بالضرورة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورة ولا ضرورة في الذي لا يكون غيرها او يكون كان حيوانا
بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان اخذ الحساس
جسما او شيئا له حس بشرط الذي لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا
والذي كان جزءا من الانسان وكذلك الحيوان غير محمول عليه والذي اخذ
جسما او شيئا مجوزا له وفيه وعموم اي الصور والشرايط كانت بعد الذي يكون
فيه حس كان فصلا وكان الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذته
مما يشكل الحال في جنسيته او مادته من جهة وجدته قد يجوز انضمام

الجسم الذي هو الجنس م

[illegible]

الفصول

الفصول اليه ايضا كان على انها من وفيه كان جنسا وان اخذته من
جهة بعض الفصول او تمت به المعنى وختمته لو دخل شيء اخر لم يكن
من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادة والذي وجبت
لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل صار نوعا ولكنك
في الاشارة الى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك كان جنسا فاذن
باشتراط الذي لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط الذي يكون زيادة يكون
نوعا وان لا تتعرض لذلك بل تجوز ان يكون واحدا من الزيادات
على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته
مركب واما فيما ذاته بسيط فعسى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات
في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل والمانع الوجود فلا يكون
منه شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة فنقول انما يوجد الجسمية قبل النوع في
في بعض وجوه التصور اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى
الجنس وكذلك انما يوجد له الجسم قبل الحيوانية اذا كان الجسم بمعنى
لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي تفرض مع جواز الذي وضع
متضمنة للكل معنى مقرونا به مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلثة فانها
لم يوجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى
الحيوانية لا جزءا من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد الذي كان مجوزا
في نفسها تضمنها اياه جزءا من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذا
حصل كان الجسم الذي هو بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان
ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود
الانواع وما يوضع تحته فهو اسباب لوجوده وليس هو سبب لوجودها
ولو كانت الجسمية التي بمعنى الجنس وجد محصل قبل وجود النوعية
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة والذي كانت
قبلية لا بالزمان بل وجود ذلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع

حتى م

يكون م

للانسان م

فيكون معنى الحيوانية م

لا بغيره والكان اذ يوجد ذلك يوجد شيئا ليس هو النوع بل هو علة النوع
يوجد بوجوده النوع فلا يكون النوع هو هو وهذا محال وفي العقل ايضا
فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء
الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصل هو اولا ويضم اليه شيئا
آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان
ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان
جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث الشيء الذي هو النوع طبيعة
الجسمية في الوجود وفي العقل معا واذا احدث النوع بتمامه ولا يكون
الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا
له في الجهة التي اومأنا اليها وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث
هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كذا فان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون هو كلا فيتبين م
جنسا يكون كالمجهول بعد لا يدري انه على اي صورة وكم صورة
يشتمل وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل
شيء هو جسم محصل وكذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه ببال
النفس فان النفس لا تقنع بتحصيل شيء متقرر بالفعل بل تطلب
في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع
فليس تطلب فيها تحصيل معنى بل تحصيل الاشارة واما طبيعة
الجنس فانه وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة
كانت قد فعلت الواجب وما يجب ان يقنع معه فان النفس قد
تطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا الطلب حتى انما
يبقى له ان يستعد لهذا الطلب الآخر ويكون للنفس ان يفرض
اي مشار اليه شاء فلا يمكن النفس ان تجعل بحيث يجوز ان يكون
اي مشار اليه شاء الا بعد ان يضيف اليه معنى آخر بعد اللونية
قبل الاشارة فانه ليس يمكنه ان يجعل اللون وهو لون بعد بلا زيادة

شيئا مشار اليه

شيئا مشارا اليه انه لون في هذه المادة ذلك الشيء ليس الا لونا فقط
وقد تخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم
هو بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها كما يكون في مخصصات
طبيعة النوعية وكذلك المقدار او الكيفية او غيرها وكذلك
في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعل الذهن مشارا اليه
مقتصرا على انه جوهر يتضمن اي شيء اتفق بعد ان يكون
الجملة طويلة عريضة عميقة على جملة لم يتحدد الاشياء التي يتضمنها
او لا يتضمنها فيصير نوعا فان قال قايل فيمكننا ان نجمع
مثل هذا الجمع اي الاشياء شئنا فنقول كلامنا في نحو من
الاجتماع مخصوص يكون اجتماع الاشياء فيه على النحو الذي هو اجتماع
في طبيعة الجنس والفصل من حيث هو جنس وذلك النحو ان يكون
المجتمعات فصولا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا هذا في
الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف يحوي الفصول وغير
علم الفصول واي الاشياء يجتمع فيه نحو الفصول بل كلامنا
فيها على النحو المودي الى الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا
اردنا ان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نعدي التفريق
الى بيانات احوال اخرى وانما غرضنا ان نعرف ان طبيعة
الجنس الذي هو الجسم هو انه جوهر مجوز فيه اجتماع اشياء من
الجملة صح شانها ان يجتمع فيه فيكون طويلا عريضا عميقا ويكون وان
كانت لا يكون الاشياء معلومة الشروط مجهولة بعد والى
هذا الحد ما نتكلم في هذا الفصل **فصل** في كيفية دخول
المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس فلنتكلم الآن في الاشياء
التي يجوز اجتماعها في الجنس ويكون التوقف في اثبات
طبيعته ومهيته محصلة بالفعل انما يقع لاجلها فنقول ان هذا

المطلب ينقسم الى قسمين احدهما انه اى الاشياء هى الاشياء التى يجب لها بجوهرها
للجنس فى نفسه ويجتمع فيكون تلك الاشياء جاعلة اياه نوعا والثانى انه
اى الاشياء يكون وانفعاله حصره فيما ليس كذلك وذلك لان الجسم اذا تخصص
فيه البياض على النوع المذكور لم يجعله نوعا والحيوان اذا انقسم الى ذكر وانثى
لم يتنوع بذلك وهو مع ذلك يتنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان
يقع على سخص فيه اعراض كثيرة يكون تلك الجملة حيوانا مشارا اليه
فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية كل فصل لكل جنس
عند كل نوع ولا ايضا فصول انواع جنس واحد فان ذلك ليس مقدورا لنا
بل الذى هو مقدور لنا هو معرفة القانون فى ذلك وانه كيف ينبغى ان
يكون الامر فى نفسه واما اذا نظرنا الى معنى من المعقولات الواقع فى
تخصيص الجنس انه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون او ليس
فربما جهلناه فى كثير من الاشياء وربما علمناه فى بعضها فنقول ان المعنى
العام اذا انضافت اليه طبيعة فيجب اول شىء ان يكون انضيافها
اليه على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية وان يكون القسمة مستحيلة
ان ينقلب وذلك المشار اليه بانه الجوهر حتى يصير مثلا المتحرك
منها غير متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد
بالشخص وغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتى بل يجب ان
يكون القسمة لازمة فيكون المعنى الخاص لا يفارق قط الخاص
من الجنس وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين وكلاهما
ليسا عارضين له بل بسبب شىء قبلهما ويتضمن طبيعة الجنس
لان يكون له ذلك المعنى اولا فانه لان كان ثانيا جاز ان لا يكون ذلك
المعنى فصلا البتة بل كان امرا لازما للامر الذى هو الفصل مثل ان
يكون قاسم قد غير فلم يقسم الجوهر الى جسم والى غير جسم بل قسم الى
قابل الحركة والى غير قابل للحركة فان القابل للحركة لا يلحق الجوهر اول

اللحوق الا بعد ان يصير مكانيا جسمانيا فقابل الحركة يلزم الجسم ويلزم الجسم اشياء
كثيرة كل واحد منها يخص الجسم لكنها ليست فصولا بل امور لزمت الفصول
لان الجوهر يتوسط الجسمية ما يعرض له تلك المعانى وانقسام الى ان
يكون ذا جسمية او غير ذى جسمية فهو لما هو جوهر لا بتوسط شىء آخر
وقد يجوز ان يعرض ما لا يفرض اولا فصلا ولكن لا يكون فصولا قريبا
لذلك الجنس بل فصلا بعد فصل مثل ان يقال ان الجسم منه ناطق
ومنه غير ناطق لان الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعدا لان يكون
ناطقا وغير ناطق بل يحتاج الى ان يكون اولا ذا نفس حتى يكون
ناطقا فاذا وجد الجنس فصلا فيجب ان تكون تلك الفصول التى
بعده فصولا نعرف تخصيص تلك الفصول فان ذا النطق
وعديم النطق يعرف حال فصل كونه ذا نفس فانه ذو نطق وعديم
النطق من جهة ما هو ذو نفس لا من جهة انه ابيض او اسود او شىء
آخر البتة بالفعل البتة وكذلك كون الجسم ذا نفس او غير ذى نفس
ليس هو بسبب شىء البتة من الاجناس المتوسطة فاذا عرض
لطبيعة الجنس ايضا عوارض يتخصص بها لم يحل اما ان يكون استعداد الانفصال
لانفصال بها انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اعم منها كما كان
قبل لطبيعة اخص منها فان كان لطبيعة اعم منها مثل ان يكون الحيوان
منه ابيض او اسود والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصول
بل الحيوان انما صار ابيض واسود من جهة انه جسم طبيعى وقد صار ذلك
الجسم الطبيعى قابلا بالفعل عرض ثم وضع لهذه العوارض وهو
يقبلها ولئن لم يكن حيوانا والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى
لا لاجل انه حيوان فهذا لا يكون فصلا للجنس وايضا قد يكون اشياء
خاصة بالجسم نفسه كالذكر والانثى للحيوان ولا يكون فصولا بوجه
من الوجوه وذلك لانها انما كانت فصولا لو كانت عارضة للحيوان

يكون ح

تقسيم ح

من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما اوليا ولم يكن لازما
لشيء يقومه فصلا اولا فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرضت للحيوان
لان مادته التي يكون منها عرض لها عارض فصار بحال من الاحوال لا يمنع
حصول صورة الجنس فيه ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس اقتران آخر
من حيث صورته بالفصول فليس طرفا القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة فيه اعني مثل الذكورة والانوثة فان المني الذي
كان صالحا لصورة الحيوان وكان منتهيا الفصل خاص من الحيوان
الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا وكان يجوز ان يعرض له بعينه
انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال وحده لا يمنع
من حيث نفسه ان يقبل اي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اي من
جهة كونه ذا نفس دراكا متحركا بالارادة فكان يجوز ان يقبل النطق
وغير النطق فلم يكن لذلك مؤثرا في تنويعه وحتى لو توهمناه لا ذكر
ولا انثى او لم يلتفت الى ذلك البتة لقام نوعا بما به نوعه فلا ذلك
يمنع من التنوع دون الالتفات اليه ولا يفيد التنوع بالالتفات
اليه وليس كذلك اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمنا اللون
لا ابيض ولا اسود بوجه وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين
الفصول والخواص والخواص العامة ان نقول ان الذي عرض
من جهة المادة فليس بفصل لان كونه غاذيا وغير غاذ انما يعرض
من جهة المادة لكن يجب ان يراعى الشرائط الاخرى التي ... وعرفناها
ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو مغتذ من انواع الجسم يدخل في جملة
ما هو غير مغتذ ونجد الانسان وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل
في جملة الذكر والانثى جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى
قد يدخل ايضا فيه الانسان والفرس على ان هذا المعنى وهو
ملازمة ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان من شرائط الفصل

والاطراف القسمة
في المادة صح

فقد يكون

فقد يكون في غير الفصل وربما لزم ما ليس بفصل له نوعا واحدا
لا يتعداه وذلك اذا كان من لوازم الفصل ونرجع فنقول
انت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول صورة
ليحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها
يختلف بها حالها في افعال تصدر عنها من حيث تقبل
صورة الجنس او صورة الفصل اذ ليس كل ما يقبله من الاحوال
وما يعرض لها انما يكون من جهة ما هو داخل في الغاية التي
اليها يتحرك في التكون فقد علمت مصادمات الامور
الطبيعية ومعارضة بعضها لبعض والانفعالات
التي تقع بينها فربما كانت الانفعالات المعترضة صارفة
عن الغاية المقصودة وربما كانت موقعة لاختلاف
لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور تناسب الغاية
مناسبة ما وربما كانت في امور خارجة عنها جدا مما
يعرض للمادة من هذه الجهة وتبقى مع المادة مستمرة الى
الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية
انما تؤثر في كيفية حال الآلات التي بها يكون التناسل والتناسل
لا محالة امر عارض بعد الحياة وبعد تنوع الحيوة شيئا محصلا
بعينه فيكون ذلك وامثالها من جملة الاحوال اللاحقة بعد
تنوع النوع وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات
واللوازم بهذه الصفة فلتعلم انها ليست من الفصول للاجناس
وقد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس فيها كيف
يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه
سنوردها بعد وعرفنا ان اي الاشياء يتضمنها الجنس
مما تتنوع بها وقد بقي بحثان متصلان بما نحن بسبيله احدهما

نوعاص

اى الاشياء التى يتضمنها الجنس فليس بمنوع اياه الثانى انه هذا التاحيد كيف
يكون وكيف يكون عن الجنس والفصل وهما شيئان شئ واحد محصل
بالفعل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا
فهى لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازمة
اما لازمة الاجناس الجنس التى كانت له جنس واما الفصول جنس الجنس
نفسه من فصله واما الفصول تحته واما المادة شئ منها واما ما كان منها
من فوق فان اللازمات للاجناس الفوقانية والفصول التى لها
والفصل المقوم الذى للجنس نفسه واللازمات للمواد هذه ولا عرضها
اذ قد يلزم الاعراض اعراض لجميع ذلك يكون لازما للجنس والمتحم
واما التى يلزم الفصول التى تحت الجنس فلا يلزم الجنس شئ منها
اذ يلزم من ذلك ان يلزم النقيضان بل قد يجوز ذلك ان يقع فيه كلاهما
فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول الاجسام واعراض
كثيرة فاذا قلنا له جسم فلسنا نعنى بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية
مع المادة التى هذه الاشياء كلها عارضة لها خارجة بل نعنى شيئا لا
فى موضوع لطول وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل عليه اوليا او
عرضا فيكون هذه الجملة من حيث هى جملة معينة يقع عليها حمل
الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذى هو مادته
فاذا قيل له جسم لم يكن ذلك الجسم الا هو نفسه لا الجزء منه ولا شئ
خارج عنه ولكن القائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس غير
طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص
خارجة عن طبيعة الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص
لا يحتاج فى ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث هى الى تلك الاعراض
بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يقال على تلك الجملة فانه لو كان لا يقال
على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص

واما البحث الثانى

ليس ما

فنقول المراد بقولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس

لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون هذه الطبيعة التى فرضنا
موجودة بهذا المعنى المذكور وهو انه طبيعة جوهر كيف كانت جوهرية
متقوم بكذا ام مما يجب له فى انه جسم فهذه الاعراض والخواص
خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم من الاجناس مثلا فى ان يكون جسما
على ما قيل الا ان يكون مخصصا وليس فى ذلك انه اذا كانت
هذه فليس يقال عليها الجسم ففرق بين ان يقال ان طبيعة
لا يحتاج فى معناها الى شئ وبين ان يقال لا يحمل عليه فقد يحمل
على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد تخصص به بالفعل
بعد ان كان يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول
ولولا هذا الوجه من الاعتبار فى حمل الجنس لكان طبيعة الجنس
جزءا لا محمولا

فصل

فى النوع واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة
فى الوجود وفى العقل جميعا وذلك ان الجنس اذا تخصص صيرت
بامور محصلة يكون للعقل انما ينبغى بعد ذلك ان تحصلها بالاشارة
فقط ولا يطلب شيئا فى تحصلها الا الاشارة فقط بعد ان
تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون حينئذ يعرض لها لوازم من الخواص
والاعراض تتعين بها الطبيعة مشارا اليها فيكون تلك الخواص
والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى فى الذات
البتة وهى ما يعرض لشخصيات الامور البسيطة واما ان يكون احوالا
ايضا زائدة على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا
عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هو المشار اليه الذى هو مغاير
لاخر شئ موجودا بل قد يكون قد فقد نحو المغايرة اللازمة وبعضها
بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب به لا بطلان هويته بعد وجودها ولا
فسادها بعد تخصصها ولكن بطلت مغايرته ومخالفته لاخر
الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنه ربما اشكل علينا ذلك فلم يتحصل

وكذا ام

ايضا

والاعراض لان تشخصها بالموضوع اى فى موضوع كتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كصورة الطبيعة مثل صورة النار ام

وليس كلامنا فيما نعلمه نحن بل فيما الامر في نفسه عليه
تعريف الفصل وتحقيقه والفصل ايضا يجب ان نتكلم فيه
ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق
والحس فان ذلك غير محمول على شيء الا على ما ليس فصلا له بل نوعا له مثل
اللمس للحس على ما علمت في موضع آخر او شخصا مثل حمل النطق
على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس
فلا يقال لشيء منها انه نطق او حس لكن يشتق لها من اسمائها اسم
فان كانت هذه فصولا فهي فصول لا من جهة اخرى وليست من الجهة
التي هي اقسام المقول على كثيرين بالطواطؤ فالاولى ان يكون هذه
مبادي الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالطواطؤ على غير
انما اشخاص النوع التي يقال انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على
نطق زيد وعمرو بالطواطؤ والحس يحمل على البصر والسمع بالطواطؤ
فالفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو بحيث يقال على شيء
من الجنس فليس الحس والنطق حيوانا البتة واما الفصل الذي
هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو بالفعل صار نوعا واذا صار نوعا
والمكيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو
الفصل وهو النوع بالوجود بالفعل وكيف يفترق بعضها
من بعض وان النوع بالحقيقة شيء هو الجنس اذا صار موصوفا بالفعل
وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل فاذا حصل وفصل
وتميز في الوجود في المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التي
تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل على ما قلناه انه
من البين ان كل نوع متفصل عن شركائه في الجنس بفصل ثم
ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات واما

ان يكون معنى

ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات ومحال ان يقال ان كل فصل هو اعم
المحمولات فان الناطق وهيئات كثيرة مما يجري مجراه ليس مقولة ولا في حكم
مقولة فبقي ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت
معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يخصه فيكون
اذن لكل فصل فصل ويذهب الى غير النهاية والذي يجب
ان يعلم حتى ينحل به هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه
مقوما لماهية الموضوع ومنه ما يكون امرا لازما له غير مقوم لماهيته
يكون هو كالوجود وانه ليس يجب ان يكون كل معنى اخص ويقع تحت
معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل يحصل له في العقل هو
معنى يغاير ذاته وماهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما
لماهيته فيكون كالجزء في العقل والذهن لماهيته فان شاركه عند
العقل والذهن ثم التحديد في ذلك المعنى شاركه في شيء هو جزء
ماهيته فاذا خالفه يجب ان يخالفه في شيء لا يشاركه فيه
ويكون ذلك جزءا اخر عند العقل والذهن والتحديد من ماهيته
فيكون مخالفته الاولية له بشيء في جملة ماهيته ليس بجميع ما يدخل
الاولية هو في ماهيته عند الذهن والتحديد والجزء غير الكل فيكون مخالفته
له بشيء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر
لازم وكان لا يشاركه في اجزاء حد الماهية اصلا كانت الماهية
بنفسها منفصلة لا بجزء منها مثل انفصال اللون عن العدد
في الوجود صح فانهما يشتركان في الوجود كما اتضح في سائر ما تعلمت من
الفلسفة لازم غير داخل في الماهية فلا يحتاج اللون في انفصاله
وطبيعة صح من العدد عند التحديد والذهن الى شيء اخر غير ماهيته ولو شاركه
العدد في معنى داخل في ماهيته لكان يحتاج ان ينفصل عنه بمعنى
اخر غير جملة ماهيته لكن جملة ماهية اللون غير مشاركة البتة لماهية العدد

انما يشارکها بشيء خارج عن الماهية فلا يحتاج اذن اللون الى فصل يخالف به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من ماهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من ماهيته مثاله الحيوان يحمل على الانسان على انه جزء من ماهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من ماهيته فانا نعني بالناطق شيئا له نطق وشيئا له نفس ناطقة من غير ان يتضمن تضمين قولنا الناطق بيانا لان ذلك الشيء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا جوهرا او الا جسما والا جسما فتكون هذه الامور محمولة عليه حمل اللازم على الملزوم لا انها غير داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء ذي النطق فنقول الان اما الفصل فانه لا يشارک الجنس الذي يحمل عليه في الماهية فيكون اذن انفصاله عنه بذاته ويشارک النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه بطبيعة الجنس التي هي في ماهية النوع وليست في ماهية الفصل واما حاله مع سائر الاشياء فان الفصل ان شارکها في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل ولئن لم يشارکها في الماهية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل وليس يجب ان يکون لكل فصل يشارک شيئا في ماهية فليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوع تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في ماهيته وتحت ما هو اعم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في ماهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت المدرک على ان المدرک جنس له والمدرک يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهره او داخلة في ماهيته

ويمكن ان لا يقع م

ان الفصل

بل على انها

بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع الى فصل آخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشارکة له في الوجود وسائر اللوازم الى معنى غير نفس ماهيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الماهية واما الذي اخذت الفصل کالنطق مثلا فانما يجب امثاله في فصول الاشياء المرکبة فان عنيت بالنطق کونه ذا نفس ناطقة کان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حکمه في مواضع اخرى ولئن عنيت نفس النفس کانت جوهرا او کانت جزء جوهر مرکب يخالف بالفصل الواقع بين البسيط والمرکب في الجواهر على نحو ما تحققت کثيرا ولنرجع الان الى المقدمات التي في الشک فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لانه معنى من المعاني فاما ان يکون اعم المحمولات واما ان يکون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى وهي القائلة ان کل ما هو اعم المحمولات فهو مقول له کذب وانما المقول له اعم المحمولات الجنسية المقومة للماهية لا التي هي اعم المحمولات وليس تقوم ماهية کل ما تحتها بل يلزم الاشياء والقائلة الاخرى ان کل ما وقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشارکه بفصل يختص به کاذبة لان المشارکات اذا کانت مشارکة في اللازم دون المعنى الداخل في الماهية فتبين بعد هذا انه لا يجب ان يکون لکل فصل فصل ويجب ان يعلم ان الذي يقال ان فصول الجوهر جوهر وفصول الکيف کيف معنى ذلک ان فصول الجوهر يلزم ان يکون جوهرا وفصول الکيف يلزم ان يکون کيفا لا ان فصول الجوهر تؤخذ في مفهوم ماهيتها حد الجوهر على انها جوهر في نفسها وفصول الکيف تؤخذ في ماهيتها حد الکيفية على انها کيفية

فيلزم

لم يکن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الماهية م

او لازمي للفصل ای الی الفصل ان ...

الا انه يعني بفصول الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ
بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق اعني لا الناطق بل النطق فيكون
على ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ والفصل
الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب ان يكون اذا كان
الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ان يكون ايضا الفصل الذي
بالاشتقاق موجودا انما يكون هكذا الامر في كل ما هو نوع بل
فيما هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل
نوع جوهري بل فيما كان مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل
الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا مطلقا ثم بعد
ذلك على سبيل النظر والتأمل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء
الذي بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله الناطق هو شيء له نطق
فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف
من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا وجسما

في تعريف مناسبة الحد والمحدود ولقايل

ان يقول ان الحد كما وقع عليه اتفاق اهل الصناعة مولف
من جنس وفصل وكل واحد منهما مفارق للاخر ومجموعهما
جزء الحد وليس الحد الا ماهية المحدود فيكون نسبة المعاني
المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد
الى المحدود وكما ان الجنس والفصل جزءا الحد فكذلك معناهما
جزءا المحدود واذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة
النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا الانسان
مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع
الحيوان والناطق بل مرادنا بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان بل الذي هو بعينه الناطق
ناطق كان الحيوان في نفسه امر لا يتحصل وجوده على النحو الذي

قلنا في

قلنا قبل في ذلك ان ذلك الحيوان ناطقا حتى يكون هذا الذي نقول له
انه ذو نفس دراكة مجملا الذي هو غير محصل اي انه ذو نفس هو قد صار
محصلا في حاله ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا المحصل لكونه
ذا نفس دراكة فليس لكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا
نفس ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي
هو حيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة ثم كونه نفس دراكة مبهم
ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما البتة كما علمت بل يكون فيه
محصلا وانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون مشكلا
عليه حقيقة النفس الدراكة حتى تفصل فيقال دراكة بالحس
والتخيل والنطق واذا اخذ الحس في تعريف الحيوان فليس
هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل
الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هو بنفس
نفس الحيوان ان يحس فقط لا هو بانه ان يتحرك بالارادة بل هو
مبدا لجميع ذلك وهذه كلها قواه ليس ان ينسب الى بعضها
اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه ليس له في نفسه اسم وهذه توابع
فنضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس
والتحرك معا في حده ونجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر
والباطن او نقتصر على الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا با
لتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا وما اشبهه فليس
الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد
لوازمه وانما فصله وجود النفس التي هي مبدا هذا كله
له وكذلك الناطق للانسان لكن عدم الاسماء وقلة شعورنا
بالفصول يضطرنا اما هذا واما ذاك الى الانحراف عن
حقيقة الفصل الى لازمه فربما تجعلنا اسما من لازم فعينا

بالحساس الذي له المبداء الذي ينبعث منه الحس وغيره وربما كان
الفصل نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازمه وليس كلامنا في هذه
الامور على حسب ما نعقل نحن ونقنع نحن ونتصرف فيها نحن
بل من جهة كيفية وجود ذلك في انفسها ثم لو كان ليس للحيوان نفس
الا الحاسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة
الجنسية الجسمية بل بشرط ان يكون هو فقط بل على النحو الذي
قلنا فاتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كان متضمن
الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة
او الجزء بالجزء الآخر في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج (بكونه جنسا)
عنه لازم او عارض فتكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف
احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فتكون المادة لا وجود (اشياء م)
لها بانفراد ذاتها بوجه وانما تصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما هو الآخر ويكون المجموع
ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في
نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها
شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها
اتحاد اشياء بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها
يتقوم بالفعل فيتقوم الذي لا يتقوم بالفعل بالذي يتقوم بالفعل
ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه
الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها
اجزاءها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر بالتواطؤ ومنها اتحاد (حمل ح)
شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه (ان م)
فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بنفسه
اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر

بعين وجوده

بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث
التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارن شيء فيكون مجموعهما الخط
والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح
ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير
مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا
كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء
القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده
لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه لذا اسواء كان
في بعد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه
لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا منفردا ثم ان الذهن
اذا اضاف اليه الزيادة لم تضف الزيادة على انها معنى من
خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا
للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارج عن
ذلك بل يكون تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط (ذلك م)
او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء
هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا
القابل للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس (هذا الشيء ص)
ولا يجوز هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة
بلا شك فهذا فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء
بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل عند الذهن فيكون هناك (وامر محصل)
غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار (فان الامر المحصل نعم يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل ص)
المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس يغيره
بل يحققه وهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي من الجنس والفصل

وانه ولئن كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طباعها
وتنبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي لصورها
ولئن لم يكن لاجناسها ولا فصولها مواد لها وصور لها من حيث
هي مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طباعها بل ان كان
فيها تركيب فهو على النحو الذي قلنا فانما يكون احد الشيئين
منهما في كل نوع غير الاخر لانه قد اخذ كلا مجالة من التحصيل
بل على انه هو بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل بالفعل
وهذه القوة ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس
في الوجود حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة
نوعا وسواء كان النوع له تركيب في الطباع او لم يكن
والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما جزء
للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه
فانه لا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال
في حد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعكس واما من
حيث الاجناس والفصول طبايع تنعت طبيعة على
ما علمت فانها يحمل على المحدود بل يقول ان الحد يفيد
بالحقيقة معنى طبيعة واحدة مثلا انك اذا قلت الحيوان
الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه
الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت
الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن لكنك اذا
نظرت في الحد فوجدته مؤلفا من عدة معان واعتبرتها
من جهة ما كل واحد منها على [illegible] الاعتبار المذكور
معنى في نفسه غير الاخر وجدت هنالك كثرة في الذهن
فان عنيت بالحد المعنى القايم في النفس بالاعتبار الاول

وهو الشيء

وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان
الحد بعينه هو المحدود المعقول ولئن عنيت بالحد المعنى القايم في النفس
بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد معناه بعينه معنى المحدود بل كان
شيئا مؤديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه
هو المحدود لا يجعل الحيوان والناطق جزئين من الحد بل محمولين
عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقة متغايران ومغايران للمجموع
لكن نعني به ما في مثال الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك
الحيوان حيوانيته متمكنة متحصلة بالنطق والاعتبار الذي
يوجب كون الحد غير المحدود ويمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين
على الحد بل جزئين منه فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا
الفصل واحد منهما ولا جملة معنى حيوان مؤلفا مع الناطق
هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا
يفهم من معنى حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما
مجموع
عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان
المجموع من شيئين غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه
والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء

فصل في

الحد والذي ينبغي لنا ان نعرف الان ان الاشياء كيف تحد
وكيف نسبة الحد اليها وما الفرق بين المهية للشيء والصورة
فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء العامة للمقولات
ولكن على سبيل التقديم والتاخير فكذلك كون الاشياء ذوات مهية
ايضا
وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة اما الجوهر فانه
ما يتناول حده تناولا اوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت
مهيتها متعلقة بالجوهر او الصورة الجوهرية على نحو ما حد ذلا ما
الصور الطبيعية فقد عرفت حالها والمقادير والاشكال فقد عرفنا

ايضا فتكون تلك الاشياء الاخرى ايضا من وجه لا يتحدد الا بالجوهر فيعرض
من ذلك ان يكون اما الاعراض فان في حدودها زيادة على ذواتها الى
ذواتها ولئن كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها على انه جزء لها بوجه من الوجوه
وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر فان حدودها يدخل الجوهر فيها
على انه جزء اذ كانت تتحدد بالجوهر لا محالة واما المركبات فانها يعرض
فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من ادخاله
في الحدود واذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض
مرة اخرى ليكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض وعايد
الى تثنية وكثرة وتبين اذا احتلل حد ذلك العرض ورد الى مضمنه
فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب
مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على معنى المحدود وفي نفسه
والمحدود الحقيقية لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال
هذا انك اذا حددت الانف الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف
لا محالة وتاخذ فيه الافطس فيكون اخذت فيه حد الافطس
لكن الافطس هو انف عميق ولا يجوز ان تاخذ عميق
وحده فانه لو كان العميق وحده هو الافطس وحده لكان
الساق المتقعر ايضا افطس بل يجب لا محالة ان تاخذ
الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس
تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يخ اما ان لا يكون
امثال هذه حدودا او انما يكون الحدود للبسائط فقط
او يكون هذه حدودا على جهة اخرى وليس ينبغي ان نقتصر
من الحد على ان يكون شرح الاسم فنجعل امثال هذه لذلك
حدودا حقيقية لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد عرفته
ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع

كتب الجاحظ

كتب
الجاحظ حدودا فان كان الامر على هذا فتبين ان هذه المركبات
حدودها حدود على جهة اخرى وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه
ليس هناك كـ قابل لماهيته ولو كان هناك شيء قابل لماهيته لم يكن (شيء صح)
ذلك الشيء ماهيته ماهية المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك
المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله
حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات
ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم
به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف
الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما
جزء من الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا
ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا تكون صورتها
ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما
الماهية فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة
مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا
المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة فان هذا هو ما هو المركب (والمادة صح)
والماهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا
التركيب والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة
والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس بما هو
جنس ماهية وللنوع بما هو نوع ماهية وللمفرد الجزئي بما هو
مفرد جزئي ماهية مما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكان
الماهية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى الشيء المفرد
الشخصي كان باشتراك الاسم وليست هذه الماهية مفارقة
لما هو بها ما هو والا لم يكن ماهية لكنه لا حد للمفرد بوجه من
الوجوه وان كان للمركب حد ما وذلك لان الحد مؤلف من اسماء

ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت اشارة لكانت
تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة او اشارة وما اشبه ذلك وبقي فيها تعريف
المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يخص في حد المفرد يدل على نعت
والنعت يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا منعوتا رص
الاحتمال فانه اذا كان ا معنى كليا واضيف اليه ب وهو معنى
كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان تخصيص كلي بكلي بقي
بعده الشيء الذي هو ا ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة ومثال
ذلك بهذا سقراط ان حددته فقلت انه الفيلسوف وفيه شركة
فان قلت الفيلسوف الدين ففيه ايضا شركة فان قلت الفيلسوف
الدين المقتول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه احتمال
شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه ولن يعرف ذلك
الشخص بالاشارة او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل
ان يكون بالتحديد ولئن زيد فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا
يوم كذا فهذا الوصف ايضا مع تشخصه بالحيلة كلي يجوز ان يقال
على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه شخصا من جملة
اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم يحكم العقل
عليه وثوقا الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها
مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل
ذلك النوع بشخصه فان جعل الرسم مستندا اليه كان للعقل وثوق عليه
ولم يخف العقل تغير الحال عليه بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل هذا
الشيء لا يفسد ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده ودوام وجود الرسم
عليه وربما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا
فتبين انه لا حد حقيقيا للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او
نسبة الى معروف بلقب او اشارة وكل هذا حد فانه تصور عقلي:

صادق

صادق ان يحمل على المحدود والحد فاسد اذ قد لم يكن محدودا
بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون
حمل الحد عليه بالظن دائما ويكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة
اشارة ومشاهدة ان يصير تلك الاشارة محدودا بحده واذا لم
يكن ذلك يكون مظنونا به ان له حده واما المحدود بالحقيقة
فيكون حده له يقينا ثم من شاء ان يحد الفاسدات فقد تعرض
لابطالها

فصل

في مناسبة الحد واجزائه ونقول ان كثيرا ما
يكون في الحدود اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان الجنس
والفصل لا يتقومان جزئين للنوع في الوجود يكون كانا قلنا انه
لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء وذلك اذا كان
من احد صنفي الاشياء اما في الاعراض ففي الكميات واما في الجواهر
ففي المركبات فظاهر الحال يؤدي الى ان اجزاء الحدود اقدم من
المحدود ولكنه قد يتفق ان يكون في بعض المواضع بالخلاف فانا
اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا اردنا ان نحد
اصبع الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة
وهي جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة
ولا الدائرة بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نتوقف العقل
في هذا فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء النوع من جهة صورته ومهيته
ثم انه من شرط الدائرة ليس ان تكون منها قطعة بالفعل حتى يتالف
عنها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون لها محيط ولا من شرط الانسان
من انه انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من شرط القائمة ان يكون
هناك حادة هي جزء منها وهذه كلها ليست اجزاء للشيء من حيث
مهيته بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض للقائمة ان يكون
فيها حادة وللدائرة ان تكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها

ليس ذلك ما يتعلق به استكمال مادتها الصورتها ولا استكمال صورتها
في نفسها واعلم ان السطح مادة عقلية لصورة الدايرة وبسببه يقع لها
الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللوازم
التي لا ينحى الشيء عنها الا في المقومات كما مضى لك شرحه وليس الحق
فيه كذلك بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع منها ايضا
فانه ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى الاصبع
بل هذا من الاجزاء التي للمادة ليحسن بها حال مادته فلما كان
من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليه الصورة
فليس هو من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة لم
يكن اجزاء للمادة مطلقا بل انما يكون اجزاء تلك المادة لاجل
تلك الصورة وجب ان يوخذ في حدها تلك الصورة وذلك
النوع فيكون الجزء مع المادة مثل ان الاصبع ليس جزءا مناسبا
للجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكذلك الحادة صار ح
والقطعة ليست جزءا للسطح مطلقا بل لسطح قائمة او دايرة فلذلك
توخذ صورة هذه الثلاث في حدود هذه الاجزاء ثم يفرق هذه
الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا
حد الانسان او رسم من حيث هو شخص كامل انسانية وجب
ان يوخذ الاصبع ح في رسمه لانه يكون له ذلك جزءا ذاتيا في
ان يكون شخصا كامل الاعراض ولا يكون مقوما لطبيعة نوعه في شخص هو م
اذ قلنا مرارا ان ما يتقوم ويتم به الشخص غير ما يتقوم به طبيعة النوع
فهذا القسم من الجملة التي الجزء فيها جزء بالفعل واما الزاوية الاخرى
فليس الجزء فيها جزءا بالفعل ولشبه ان يكون الدايرة اذا قسمت
بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل عنها اتحاد هذه
اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل به بل كثيرا اللهم الا ان يكون

الاقسام

الاقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القائمة
ثم الدايرة والقائمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدايرة لا تكون
الا من دايرة بالفعل والحادة ليست من شرطها في الوجود ان تكون
جزء زاوية اخرى ولا انها هي حادة بالقياس الى المنفرجة والقائمة
بل هي في نفسها حادة بسبب وضع ضلعيها عند الآخر لكنها
من جهة ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وفيه وقعت الاضافة
لان القرب والميل بين الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيها
بينها ما يتعلق به اضافة ما عرض ان تعلق البيان للمادة بالاضافة
ولئن لم يدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل عليها
بالقوة في ادخال اضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية
انما يحدث عن قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو
ميلا عن اعتدال ما وعن جهة ما الا انا لو اخذنا قرب احد الخطين
من الآخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين الميل عنه تعيين م
لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة والقائمة وللمنفرجة
فان خطوطها ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك ان
اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة وجدت المنفرجة و
فيها ميل لاحد خطيها الى الآخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق
يقتضيه انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا
الميل محدودا عن شيء ولما كان ذلك الشيء يجب ان يكون بعدا
خطيا ولم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط الا الخط
المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية
منفرجة او الذي يفعل زاوية قائمة او الذي يفعل زاوية
حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا الخط فانه لا يحدد به شيء وكان
اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في هذا الباب

لا المنفرجة
والفاصل بل
لان الخط الحامل ... صح

والآن المنفرجة والقائمة ايضا حادة وكذلك اعتبار الميل عن الانفراج
قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك حكم الحادة
هذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف المجهول
بالمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التي ليس يبقى قوامها
مع الميل عنها محفوظا فكانه يقول ان الحادة هي التي هي عن
خطين قام احدهما على الآخر ومال اقرب من خط قائم لو قامت
حتى هي اصغر من القائمة لو كانت وليس نعني بها انها بالفعل موجود
منعينة لقائمة يزيد عليها حتى يكون الحد كاذبا ولكن القائم بهذه
الصفة والقائمة بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة
بالفعل قوة هي قائمة بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة
وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة بالقوة وهي
القوة القريبة على ان يكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة
ثم اذا صار منيا صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل
وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة تحد بقائمة لا بالفعل
مطلق بل بالقوة فلا يحد بنظيرتيها ولا ايضا بما ليس له حصول
فان المحدودية قايم بالقوة وذلك له من حيث هو كذلك حصول
بالفعل وبالجملة ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقائمة فان القائمة
يتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية وتانك يتحققان من
الخروج عن المساواة واما القائمة فيتحقق بذاتها ولقد كان
يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتي مختلفتين يحدثان
من قيام خط على خط والمنفرجة اعظمها فكان حدا اذا حقق فقد
يشير الى القائمة لان الاكبر هو الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر
هو الذي ينقص عن المثل فبالمثل يتحقق معرفة الاصغر والاكبر
وبالواحد المتشابه يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فكذا

(بل)

القوة البعيدة عن الفعل ثم
يصير بالفعل قوة قريبة فان صح

ليس صح

يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتدرك ما قلنا
قبل ايضا في حال اجزاء المادة وعلاقتها **المقالة السادسة فصل في
اقسام العلل واحوالها** قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار
التقدم والتاخر فيهما وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات
الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم الآن في العلة والمعلول فانهما
ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود فنقول العلل
كما سمعت صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة
الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون به الشيء هو ما هو
بالفعل وبالعنصرية العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها
الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة
التي يفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول
محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور به حتى تكون في ذاته
قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك فيجب ان لا يكون ذلك
الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار
آخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدا
التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدا الوجود ومفيده
مثل البارئ للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا
غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود
في الطبيعيات مبدا حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل
وجود شيء مباين لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول
ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون داخلا في قوامه وجزءا من
وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده
فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون
بالفعل بل ان يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء

الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة واما الذي لم يكن
جزءا من وجوده فاما الذي يكون ما هو لاجله او لا يكون فان كان
ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما الذي يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه الا بالعرض وهو فاعله او يكون
وجوده منه بان يكون فيه وهو ايضا عنصره وموضوعه فيكون
المبادي اذن كلها من جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك اذا
اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من الشيء غير العنصر
الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذت كليهما شيئا واحدا
لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب
ان لا يؤخذ العنصر بمعنى القابل الذي هو جزء مبدءا للصورة
بل للمركب انما القابل يكون مبدءا للعرض لانه انما يتقوم
اولا بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة
والشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدءا
البتة ولكنه انما يكون مبدءا للعرض فان العرض يحتاج
الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه
سواء كان العرض لازما فيكون الاولية بالذات او زائلا
فيكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه هي انواع العلل
واذا كان الموضوع علة للعرض يقيمه فليس ذلك على النوع الذي
يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو نوع آخر واذا كانت
الصورة علة للمادة يقيمها فليست على الجهة التي تكون الصورة
علة للمركب والذي كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة
لشيء لا يباينه ذاته فانهما وان اتفقا في ذلك فهي على احد
الوجهين [illegible] ليس يفيد العلة الآخر وجوده بل انما يفيده
الوجود شيء آخر ولكنه فيه والثاني يكون العلة فيه هو المبدء

القريب

القريب لافادة المعلول وجوده بالفعل ولكن ليس وحده
وانما يكون مع شريك وسبب توجد هذه العلة اعني الصورة
~~فيقيم الآخر فيكون واسطة مع شريك وسبب يوجد هذه~~
~~العلة اعني الصورة فيقيم الآخر فيكون واسطة مع شريك~~
في افادة ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها
مبدء فاعل لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وجوده او تشبه
لن يكون الصورة جزءا للعلة الفاعلية مثل احد محركي السفينة
وعلى ما سيتضح بعد وانما الصورة علة صورية للمركب
منها ومن المادة فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست
علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا آخر وجودا ليس للآخر
عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل من
حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا لصورة ذلك
الوجود ولا مقارنا داخلا فيه بل يكون كل واحد من الذاتين
خارجا عن الآخر ولا يكون في احدهما قوة ان يقبل الآخر
وليس ببعيد ان الفاعل يوجد المفعول حيث هو ملاقيا
لذاته فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدء فاعل للحركة
فانما تحدث الحركة في المادة التي الطبيعة فيها وحيث ذاتها
ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجوده
[illegible] الآخر او مادة له بل الذاتان متباينتان في الحقائق
ولهما محل مشترك فهي الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا
ولا مفعوله مفعولا بل يكون مفعوله معدوما ثم يعرض للفاعل
الاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما
سلف حتى يصير فاعلا فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن
فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم يكن وليس من الفاعل

انه لم يكن ولانه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده فاذا كان
له من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كاينا
بعد ما لم يكن فالذي ليس له بالذات من الفاعل الوجود ولان الوجود الذي
له انما هو لان الشيء الاخر على جملة يجب عنها ان يكون لغيره وجود
غير وجوده الذي له بالذات واما انه لئن لم يكن موجودا فليس عن علة
فعلته فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما هو عدم علته
فاما كون وجوده بعد العدم فامر لم يصر لعلة فانه لا يمكن الشيء ان
يكون وجوده الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن
ان يكون وان لا يكون فلوجوده علة وعدم قد يكون وقد لا يكون
فيجوز ان يكون لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة
له فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدم يجوز ان يكون ويجوز
ان لا يكون فنقول ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده
فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس
هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن لغير الضروري
وجوده هو الذي اتفق الان وكان معدوما واما من حيث
يأخذ وجوده وجودا بعد عدم فيلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا
فقط الذي كان بعد عدم واتفق بعد ذلك لا سبب له فلا سبب
لكون وجوده بعد العدم ولئن كان سبب لوجوده الذي كان
بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جاير ان يكون وان
لا يكون بعد العدم الحاصل وليس يحق ان وجوده بعد العدم من يكون ح
حيث هو وجود بعد العدم جايز ان يكون وجودا بعد العدم و
ان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا اصلا فيكون الاعتبار
للوجود وربما ظن ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون
للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء

مستغنيا

مستغنيا بنفسه فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه
فاذا حدث ووجد فاستغنى عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث
فقط وهي متقدمة لا معها وهو ظن باطل لما علمت لان الوجود بعد
الحدوث لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير واجب فان
لذات تلك الماهية ص كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية حتى تقتضي
تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل ح ان يكون حادثة واما ان
يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات
تلك الماهية واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث
فان الحدوث نفسه ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب به
وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة
لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون
الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء
الحادث فيدخل في الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه
الصفات لا يخ اما ان يكون للماهية بما هي ماهية لا بما قد وجدت
فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الماهية فيكون الماهية يلزمها وجوب
الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام
في وجوب وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات
بلا نهاية كلها بهذه الصفة فيكون كلها ممكنة الوجود وغير واجبة
بذاتها واما ان ينتهي الى صفة يجب بشيء خارج وهو القسم الاول
يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن
الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب
بغير خارج عنها والقسم الثاني يوجب ان الوجود الحادث انما
يبقى وجوب السبب من خارج وهو العلة على انك قد علمت ان
الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهناك وجود وهناك

كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تاثير وعناء في انه لم يكن بل انما تاثيرها
وعناؤها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد
ما لم يكن والعارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشي
فلا دخول للعدم المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك
النوع من الوجود بما هو لذلك النوع من الماهيات مستحق لان يكون
له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان تقول ان شيا جعل
وجود الشي بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير معقول عليه بل
بعضه هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه
واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود
هذه الماهية فيجوز ان يكون عن علة واما صفة هذا الوجود وهي انه
بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشي من حيث وجوده
حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد
العدم لا علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث الماهية وجود فالامر
بالعكس مما يظنون بل العلة للوجود فقط فان اتفق ان
سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث فالفاعل
الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث
يجعلونه فاعلا فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر
فيه انه لم يكن فاعلا فلا يكون فاعلا من حيث هو علة بل من حيث
هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما لم يفض
اثره معروفا باعتبار ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة
من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما يستفاد منها سمي فاعلا
فلذلك كل شي يسمونه فاعلا يكون من شرط ان يكون بالضرورة
قد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال
لم يكن فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن

علة بالفعل

علة بالفعل وقد كان خلا عن ذلك فيكون فاعلا عندهم من حيث
هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل فقط
فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا
فانهم لا يخلون عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر عنه
وجود هذا بعد ما لم يكن فان ظهر ان وجود الماهية متعلق بالغير
من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن
فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا كذلك
وكان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى معطيه
الوجود لنفس الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك
امور تعرض له وان المعلول يحتاج الى معطيه الوجود دائما
سرمدا ما دام معلولا موجودا **فصل في حل ما يتشكك به على ما يذهب
اليه اهل الحق** من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق
الكلام في العلل الفاعلية والذي يظن من ان الابن يبقى بعد
الاب والبناء يبقى بعد البانی والسخونة تبقى بعد النار
فالسبب فيه تخليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة فان
البناء والبناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام
هذه المعلولات فان البانی العامل له المذكور ليس علة لقوام
البناء ولا ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه
وتركه الحركة او عدم حركته ونقلته بعد تلك النقلة علة لانتهاء
تلك الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع
وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله
معا واما الاب فهو علة لحركة المني في القرار وحركة المني اذا
انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار ثم
حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا

فلم علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك
النار علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال استعداد
الماء بالفعل لقبول صورة المائية وحفظها وذلك او شيء علة لاحداث
الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي صورة
النارية وعلة الصورة النارية هي العلل التي تكسوا العناصر
صورها وهي مفارقة فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول
واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا
يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك
طبايع المجتمعات وثباتها عليها الغث وعلة ذلك السبب المفارق
الفاعل للطبايع وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب
المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصورة وزوال
الاستعداد التام لضد تلك الصور معا فتجد اذن العلل مع
المعلولات واذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل
متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع ان يكون عللا معينة
ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة
لان كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته كما
بينا وعلته ما كان ايضا وجب فوجب فيجب في الامور الجزئية
ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب في العلل الموجودة
بالفعل ان يصير عللا لها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك
لا يقف فيها سؤال لم كذلك البتة ولكن الاشكال ههنا
في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد
منها آنا فتتوالى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا
محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها في كل ذلك
الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب ايجابها ايضا

معها

معها في ذلك الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيها و
تحصل علل بلا نهاية معا وهذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة
لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة
ولا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد آن تتالى فيه ويماس بل
كذلك على الاتصال فيكون كون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول
بل لكونها على نسبة ما وتلك النسبة يكون علتها الحركة او شريكة علتها
او التي بها العلة علة بالفعل هي الحركة فتكون العلة ح لا ثابتة الوجود
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة في آن واحد فبالاضطرار
اذن ان لا يكون العلة الحافظة او المحركة لنظام هذه العلل
التي بسببها تنحل الاشكالات هو الحركة وستوضح هذا في موضع
ايضا حاشيته من هذا فقد بان وصح ان العلل الذاتية للشيء التي
بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان يكون معه لا يتقدم في الوجود
تقدما يكون هو اله مع حدوث المعلول ولكن هذا انما يجوز في علل
غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير الذاتية او الغير القريبة لا يمنع
ذهابها الى غير النهاية بل توجبه واذ قد تقرر هذا فاذا كان شيء
من الاشياء بالذات سببا لوجود شيء آخر دايما كان سببا له دايما
ما دامت ذاته موجودة فان كان دايم الوجود كان معلوله دايم
الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق
العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا هو المعنى
الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تاييس الشيء بعد ليس مطلق
فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون
ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا
بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ما له

ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا اي
لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد زمان ووقت كان قبله
فبطل لمجيئه بعده اذ يكون بعديته بعدية لا يكون مع القبلية موجودة
بل تكون متمايزة لها في الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا
بل المعلول الذي سبق وجوده زمان وسبق وجوده لا محالة
حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش في الاسماء ثم المحدث بالمعنى
الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلق
او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص
في مادة موجودة على ما عرفت فان كان وجوده بعد ليس مطلق
كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل
انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وسلط
عليه الوجود فلو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه
ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد اعني وجود الشيء من
الشيء ضعيفا قصيرا مستانفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه
صفته مبدعا بل يقول اذا اوجد شيئا وجد عن علة اولى
بتوسط علة وسطى فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا كان للعدم
سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود
آخر ان في اليه فليس تاثيرا عن ليس مطلقا بل عن ايس وان لم
يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع لكل وجود صوري كيف
كان واما المادي وان لم يكن المادة سبقت فيخص نسبته الى
العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان
تحصل المعاني متميزة فنجد بعضها له وجود عن علة دائما بلا مادة
وبعضها بمادة وبعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة ونجعل الذي يسمى
كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا ولنجعل افضل

ماليس

ماليس مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية
او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول واما الفاعل الذي يعرض له ان
يكون فاعلا فلا بد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت
يحتاج الى المادة فربما فعل دفعة وربما فعل بالتحريك فيكون مبدا
الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدا الحركة عنوا به الحركات
الاربع وتساهلوا في هذا الموضع فجعلوا التكون والفساد حركة وقد
يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بالقوة فالذي بذاته فمثل
الحرارة لو كانت موجودة مجردة تفعل فكان تصدر عنها ما تصدر
لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار بحرارتها وقد عدد
في موضع آخر اصناف القوى **فصل** في مناسبة ما بين
العلل الفاعلية ومعلولاتها نقول انه ليس الفاعل بكل ما افاد
وجودا افاده مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا
لا مثل نفسه كالنار تسود او كالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل
وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى واقوى في الطبيعة التي
يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا يجب في كل وجه الا ان
يكون ما يفيده هو نفس الوجود الحقيقي فيكون المفيد اولى
بما يفيده من المستفيد ولنتقدم من راس فنقول ان العلل لا يخلو
اما ان يكون عللا للمعلولات في نحو وجود انفسها واما ان يكون عللا
للمعلولات في وجود آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني
تسخين الحركة وحدوث التخلخل عن الحرارة واشياء كثيرة
مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب
الوجه الاول ولنورد الاقسام التي يظن في الظاهر انها اقسام
فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول اكثر من
انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد

والا نقص مثل الماء اذا تسخن عن النار وانه قد يكون في ظاهر النظر
مثلا ايضا قبل ذلك اولم يقبل مثل النار فانه يعتقد فيهما في الظاهر انها
تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مساويا لها في صورة
النارية لان تلك الصورة لا تقبل الازيد والاقل ومساويا لها
في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل
عن الصورة المساوية لصورته وعن استعداد المادة مساويا في التهيؤ
واما كون المعلول ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى انه
لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا ومعلولات
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون
حدوثها لزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب ذلك خروج
الشيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان
جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة
تكون معلول امرين لا معلول امر واحد وهما مجموعين يكونان
اكثر وازيد من المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون
الى ان نستبرئ حالها ساغ لنا ان نقول له اذا كان المعنى في المعلول
والعلة مساويا في الشدة والضعف فانه يكون للعلة بما هي
علة التقدم الذاتي لا في نحو ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي له
في ذلك المعنى معنى في حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك
المعنى للاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده
اقدم منه للآخر فيزول اذن مطلق المساواة لان المساواة تبقى
في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما
علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح
ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا وللثاني
ولم يكن للثاني الا منه فظاهر من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس

([illegible])

الوجود

الوجود لم يكن ان يتباينا بهذا البتة اذ كان انما يمكن ان يتباينا
باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود الذي هو من جنس
الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن
ان يتساويا اذا كان المعنى نفس الوجود في نفس وجود الشيء من
حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل آخر
ونوع من التحقيق ويجب ان لا نغفل وهو ان العلل والمعلولات
ينقسم في اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طباع
المعلول فيه ونوعيته وماهيته الذاتية توجب ان تكون معلولا
في وجوده لطبيعة او لطبايع فتكون العلل مخالفة لنوعيته
لا محالة اذا كانت عللا له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك
لم يكن النوعان واحدا اذ المعطى علة ذلك النوع بل تكون المعلولات
تجب عن نوع غير نوعها والعلل تجب عنها نوع غير نوعها
ويكون علل الشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول
مطلقا وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة
المعلول في نوعه بل في شخصه ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه
الفكر من التقسيم ونظائر ما يوجد له من الامثلة وعلى سبيل التوسع
الى ان نتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب
المعطي لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول
كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون
هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم
فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار
بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه
العلة للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو
اب وذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية وهذا القسم متوهم على

والآن فان استحقاق الوجود ص

مجلس شورای ملی
کتابخانه

[حاشية: اي المادة المستعدة تكون وحدة بنيها]

وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد المادة
كالنار والنار والآخر ان لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس الذي يوجد
الفاعل للضوء ههنا او في القمر اذ ليس استعداد المادتين فيهما
متساويا ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان لا يتساوي التخصص
في ذلك اعني هذا الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه
فيها ولذلك ان لا يكون الضوءان من نوع واحد عند من يشترط في
تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والآخر ازيد
على ما علمت في موضعه من صعد ويكونان نوعا واحدا عند من يرى
المخالفة بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخصيات
واما القسم الاول وهو ان يكون الامران مشتركين في استعداد
المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان يكون استعدادا
في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام
ان لا يكون في طباع شيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه
كاستعداد الماء المسخن للتبرد لان في نفسه قوة طبيعية كما
علمناك في الطبيعيات تعاون القوة التي رجعت في التبريد او لا
تعاوق واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء في التسخن
لان فيه قوة تعاوق التسخين الذي يحدث فيه من خارج وتوجد
مع التسخين باقية فيه فلا تبطل والقسم الاول على اقسام ثلثة
فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما في
الماء اذا برد على سخونة واما ان يكون في المستعد قوة حافظة
مضادة للامر الا انها تبطل مع وجود الامر كما في التسود اذا شاب
عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من الامرين لا ضد
ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال النفس
في قبول الطعم وعديم الرائحة في قبول فان سئلنا عن استعداد الماء

لان يصير نارا انه من اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من اقسام له
في استعداد تام للمادة ولكن في المادة ولكن فيها شيئا ضده و
لقائل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان الحكم
هناك مشاركين في المادة اصلا اذ لا يكون لهما مادة والجواب عن
هذا ان هناك لا يمكن ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان
ان الاشياء المتفقة في النوع البتة عن المادة اصلا يكون وجودها
عينا واحدا ولا يجوز ان يتكثر معنى الواحد منها على كثيرين فاذ قد دللنا
على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها
فنقول ان القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد
المادة لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب ان يكون ما يحدثه
الفاعل من الآثار القابلة للزيادة والنقصان مساويا له في النفس
لانه يمكن ان يكون بافتراق في الاستعداد لقبول الامر فلم يقبله [حاشية: فيه موجبه المادة افتراقا صح]
بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يساويه بل قد يجوز ان يكون
الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح فلك الاثير سطح
فلك القمر في الحركة التي بالعرض وذلك حيث يمكن ان لا يكون
في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو
في مثل هذا الموضع احداث مثل نفسه واما القسم من هذا [حاشية: الباب صح]
الذي هناك استعداد تام كيف كان فالامر ظاهر في ان
المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك
مثل النار تحيل الماء نارا والملح تحيل العسل ملحا وما اشبه
ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل على الفاعل في الظاهر
الغير المحقق مثل الماء الذي يجمده الهواء ولا يكون برد الهواء [حاشية: يكون صح]
برد ذلك الجمد الا انك اذا حققت لم يكن الفاعل وحده
هو البرد الذي في الهواء بل هو والقوة المبردة الصورية

التي في جوهر الماء الذي دللنا عليه في الطبيعيات اذا عاونها ولم
يعاوقها برد الهواء واما العسر من هذا الباب الذي يكون استعداد
المنفعل فيه ناقصا فليس يمكن البتة ان يتشبه فيه المنفعل
بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء
الحاصل في قوة الشيء لا مضاد لها والحاصل في قوة اخرى
وهناك مضاد يمانع مساويين البتة او يبطل المانع و
لهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار يسخن من النار ويكون
سخونته مثل سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد في الماء
ويكون برودته الذي برودة ذلك الماء لان استعداد النار
للتسخين والماء للتبريد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة
داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع
غير مضاد والفاعل الاول للانفعال خارج عن جوهره و
يفعل فيه بمماسة وبتوسط امر كالسخونة المحسوسة في
النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس
يمكن ان يساويه فان قال قائل ان النار قد تذيب
الجواهر فتجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار
ونمرها فيها بعجلة فلا تحرق احرا[قها] في المسبوكات ولو
فعل بها ذلك بعينه فنعلم من ذلك ان المسبوكات اسخن
من النار ومع ذلك فانما تسخنت من النار فانا نجيب
فنقول ان ذلك ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن
لمعات ثلثة منها اقرب الى الظهور احدها في المسبوك والاخر ما بهو
في النار والثالث في اللامس وكلها متعاونة متقاربة
اما الذي في المسبوك فلانه غليظ وفيه تشبث ما ولزوجة
وبطوء انفصال فاذا مس ذهب مع اللامس لم يمكن ان

يفارق

يفارق الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان مفارقة
اللامس للنار ولئن كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل
والذهن يوجبه ومن شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل
في مدة اطول فعلا اكثر واحكم وان يفعل الضعيف في مدة اطول
ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما الذي في النار فلان النار
المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء من الارض
متصعدة متحركة وانما اجتماعها على سبيل الاتصال بل هي
على سبيل التجاور لا م
في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد
فيكسر ما يداخله منها من حرارة حرها لانه ابرد منها ولانه ليس
ينفصل في تلك العجلة انفعالا لا يصير له نارا محضا ومع ذلك فانها
سريعة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها ماس الجزء من اليد زمانا الحركة
يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فالم يجتمع تاثيرات غير
محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها
قدر واما المسبوك فان جوهره مجتمع متحد ثابت قايم
بالاتصال فاذا كان كذلك كان ما يلاقي سطح اليد من المسبوك
سطحا واحدا مطابقا بكليته وما يلاقيه من النار المحسوسة
سطوح صغار مخالطة لما هو بالقياس اليها ابرد فيختلف
بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيه المماسات فيكثر
و يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما عليه
الامر في الاستحالات الطبيعية واما النار المحقونة في مثل
الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا فيما يماسه من المسبوكات
وغيرها واسرع حرقا لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي في اليد
فلان اليد قادرة في قطع الهواء والنار وفي الاجسام اللطيفة
باسرع حركة وليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع

حركات المقاومة للدفع والخرق في اللطيف فليزد في الكثيف
كثرة وبكا دلن يكون هذا الجسم كثيفا وذلك لطيفا بسبب
اختلاف فيها في هذا المعنى فلو كان المسبوك كجسم الزجاج واكثر
تشبثا بالملامسة وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان
قطعه في مدة اطول لمقاومته وكان ثابتا لازما عن ما يرب
عن المماسة للكفاة ذلك في جوازه لان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير
اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل زمان
ملاقاة اللطيف اثرا ما فاذا ضوعف الزمان امكن لان
يساويه في بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن
لان يزيد عليه وربما لم يكن زمانه المضاعف مع عظم نسبة محسوسة
العدد لما نعرفه ومن حوج هذا الموضع لان يبسط بسطا اكثر
مما بسطناه لكنه اولى بالصناعة الطبيعية وانما يجب لان نذكر
ههنا قدر ما ينحل به الشبهة ونظهر وجهها ثم لان شاء مستقص
لان يستقصي ذلك استقصيناه من الاحوال المستقصاة
في علم الطبيعة وخصوصا ما عسى نجده من جهتنا فقد ظهر من جملة
هذه التفصيلات الموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يزيد عليه
والموضع الذي لا يجوز الا لان يقصر عنه وظهر في خلال ذلك
انه ولئن كان كذلك فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى
فيه الفاعل والمنفعل اذ لم يكن فاعلا للمعنى بما هو وجود ذلك المعنى
بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ الذي ليس منفعل مشاركا
له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس
يمكن لان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانه ليس يشركه
فيه فيبقى فيه حال اعتبار الوجود نفسه وقد كان في سائر ذلك
ما كان من المساوية والزائدة على المبدأ الفاعل اذا رجع الى حال

ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه
والموضع الذي يظن انه يجوز انه

اعتبار

اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعل عرضا وان كان وجوده بنفسه
ووجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفادا منه ثم الوجود
بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاقل
والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التاخر والتقدم
والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت
التقدم والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة اولا وللمعلول
ثانيا واما الاستغناء والحاجة فقد علمت لان العلة لا تفتقر
في الوجود الى المعلول بل يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى
وهذا المعنى قريب من الاول ولئن خالفه في الاعتبار واما
الوجوب والامكان فانا نعلم انه لئن كانت علة هي علة الكل
ما هو معلول فهي واجبة الوجود بالقياس الى الكل من كل
المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمعلول ما فهي
واجبة الوجود بالقياس الى ذلك المعلول وعلى الاطلاق
فان كانت علة لمعلول ما فهي واجبة الوجود بالقياس الى ذلك
المعلول وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه
وتلخيص هذا هو لان المعلول في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا
لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته وبحيث لا يمتنع
له وجود والا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط لا يجب كون علة له
او لا كون علة له ممكنة الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة لعلة
كما نبين لا يجوز لان يجب به بل يكون اما واجبا بذاته واما واجبا
من شيء غيره فاذا حصل له الوجوب به فيصح لان يكون عنه
وجوب غيره فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكنا واما العلة
فباعتبار ذاته اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا فوجوده
احق من وجود الممكن ولئن كان ممكنا وليس يجب بالمعلول والمعلول

يجب به وبعد وجوبه فتكون العلة اذا صار ذاتها واجبة لم يكن
بالقياس الى المعلول والمعلول لا يصير ذاته واجبة الا بالقياس
اليه فيكون الى ذات العلة نظر قد وجب به لا يتناول ذات
المعلول بل يكون هو واجبا والمعلول غير ملحوظ بعد وذات
المعلول لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا ان يلحظ معيته بالعلة
فيكون للعلة اختصاص بوجوب ولا يكون للمعلول الا الامكان
فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان للمعلول وجوب
كان للعلة اولا والا لكانت العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها
ووجب وجود المعلول فيكون وجب لا عن ذات العلة
وهذا محال فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم
يضف الى المعلول والمعلول بعد ثابت على مقتضى
امكانه اذ كانت العلة يجب لا عنه بل بذاته او باضافة
الى غيره لا اليه ومن حيث العلة غير مضافة الى المعلول بعد فالمعلول
ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث العلة
مضافة اليه فتصير العلة لهذه المعاني الثلثة اولى بالوجود
من المعلول فالعلة احق من المعلول ولان الوجود المطلق
اذا حصل وجود شيء صار حقيقيا فبين ان المبدا المعطي
للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ان ههنا مبدا
اولا هو المعطي لغيره الحقيقة صح انه الحق بذاته وصح ان العلم
بما هو العلم بالحق مطلق واذا حصل العلم به كان العلم الحق
مطلقا بالنحو الذي يقال للعلم حق وهو الذي يقاس بالمعلوم

فصل في العلل الاخرى العنصرية والصورية والغائية

فهذا ما نقوله في المبدا الفاعل فلنشرح الآن القول في المبادي
الاخرى فاما العنصر فهو الذي فيه قوة وجود شيء فنقول ان الشيء

الذي يكون

الذي يكون له هذه الحالة مع شيء آخر على وجوه فتارة يكون كاللوح
الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير فيه
ولا زوال امر كان له عنه وتارة يكون كالشمع الى الصنم وكالصبي
الى الرجل وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير ان يتغير
من احوال الشيء الا حركة في اين او كم او غير ذلك وتارة يكون كالخشب
الى السرير فانه ينتقص بالنحت شيئا من جوهره وتارة
يكون مثل ما للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد كيفية
له من غير فساد جوهره وتارة يكون كالماء الى الهواء فانه انما
يكون الهواء عنه بان يفسد وتارة يكون كالمني الى الحيوان فانه يحتاج
ان ينسلخ عن صور له انسلاخات حتى يستعد لصورة الحيوان وكذلك
الحصرم للخمر وتارة يكون كالمادة الاولى الى الصورة فانها مستعدة
لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل الهليلج الى
المعجون فانه ليس عنه وحده يكون المعجون بل عنه وعن غيره فيكون
قبل ذلك جزءا من اجزائه بالقوة وتارة يكون كالخشب والحجارة
الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون منه المعجون بضرب
من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا
الآحاد للعدد وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك
غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس واما النتيجة فليست
صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كان المقدمات تفعلها
في النفس فعلى هذه الانحاء تجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما ان
يكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها
فاما ان لا يحتاج فيما تكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط
وهذا هو الذي بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه
ويجب ان يكون المثل هذا بنفسه بالفعل قوام فانه ان لم يكن له قوام
في ذلك غلط يكون غلطا بتدبر

لم يجز ان يكون مهيئا للحصول الحاصل فيه بل يجب ان يكون قائما بالفعل
فان كان انما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شي قبل ما حله قائما به
يتقوم فاما الذي يكون الثاني ليس مما يتقوم به بل مضافا اليه ويكون
وروده يبطل ما كان يقيمه قبله فيكون قد استحال وفرضناه لم
يستحل فهذا افهم واما الذي كان يحتاج الى زيادة شي فاما الذي يكون
الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او وضعية او
جوهرية واما الى قوات امر آخر عرض مرة منه كم او غير ذلك واما الذي
يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما الذي
يكون تركيب من اجتماع فقط واما الذي يكون مع ذلك استحالة
في الكيف وكلما فيه تغيير فاما الذي ينتهي الى الغاية بتغير واحد او
بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون
عنه بالتركيب وهو في الشي اسطقسا وهو الذي ينحل اليه
اجزاء فان كان جسمانيا فهو اصغر ما ينتهي اليه القاسم في
القسمة الى المختلفات الصورة الموجودة فيه وقد حد بانه
الذي منه ومن غيره تركيب الشي وهو فيه بالذات ولا ينقسم
بالصورة ومن راى ان الاشياء انما تكون من الاجناس
والفصول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الوحدة
والهوية فقد جعلوها اولى المبادي بالمبادئية لانها تحدها
كلية وجنسية فلو انصفوا لعلموا ان القوام بالذات انما هو
للاشخاص فايليها او لا بان يكون جواهر وقايمات بانفسها
وانها اولى بالوحدة ايضا ولنعد الى الامر العنصري فنقول
قد جرت العادة في مواضع بان يقال ان الشي كان عن العنصر
ولم يجر في مواضع فانه يقال انه كان من الخشب باب ولا يقال
كان من الانسان كاتب ولم ينسب الكاتب الى الموضوع

(في مواضع)

مراد من راى ان الاقدمين في المبدا
هو مبداء القوام يعني قوام النوع والجنسية
ونظرهم ان الجاعل يقصد للطبيعة الجنسية
والذوات النوعية بالجعل اولا وبالذات
والاشخاص ثانيا وبالعرض وان بينهما
التي لو كانت واحدة وضرورية
بين الموضوع واثره فالطبائع مجعولة
بالذات وان كانت الاشخاص مجعولة
متشخصة فالاشخاص تترشح عن
الفيض العام الكلي واليها ينتهي الفيض
بالعرض فقول الشيخ فلو انصفوا الى آخره
لا طايل تحته

في مواضع ولم لا ينسب في مواضع فيقال تارة ان هذا باب
خشبي ولا يقال ان هذا كاتب انسي فاما الاول فلان جوهره
الموضوع لم يتحرك البتة ولم يتغير في قبول الشي فانهم حينئذ لا يقولون
انه كان عنه بل انما يقولون ايضا انه كان عن العدم كما يقولون
عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا فيما لا يجدون للعدم فيه
اسم فيقولون كان عن الموضوع واما النسبة الى الموضوع
فانما تستعمل في الاكثر اذا كان الموضوع قد يصلح غيره
للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان
منها انما يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل
وقد يكون مشتركا لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والطلا
والرب وغير ذلك ثم كل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له القبول
فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر او
القوابل مبداء الحركة الى الاثر موجودا في نفسه ظن انه متحرك
اليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع اخرى انه
لا يجوز ان يكون شي واحد فاعلا وقابلا للشي واحد من
غير ان يتجزى ذاته لكن العنصر اذا كان مبداء حركته فيه بذاته
كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون عنه طبيعيا فاذا
كان مبداء الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك
الكمال من نفسه كان ما كان معه صناعيا او جاريا مجراه فهذا
جملة ما نقوله في العنصر واما الصورة فنقول قد يقال صورة
لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة
صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل
يكون في قابل وحدانيا او بالتركيب حتى يكون الحركات
والاعراض صورا ويقال صورة لما تكمل به المادة ولئن

لما تتقوم المادة بالفعل فلا يكون
حينئذ الجواهر العقلية والاعراض
صورا ويقال صورة م

لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ويقال
صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها
ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية
الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة قد يكون ناقصة كالحركة
وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد
تكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة
هي صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة
الى صورة البيت وذلك هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة
في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة البرء ومعرفة العلاج هي صورة
الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة وآلات حتى يصدر ما في نفسه
محصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته يتبعها وجود
الصورة في مادتها وستعلم ان يكون الامور الطبيعية صورها عند
العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير
بنوع وانت تعلم هذا بعد واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء
وقد علمته ما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في نفس الفاعل فقط كالفرح للغلبة وقد يكون الغاية في
بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع
مثل غايات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة وتارة
في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى فلان فيكون
رضى فلان غاية خارجة عن الفاعل ولئن كان
الفرح بذلك الرضى ايضا غاية اخرى ومن
الغايات التشبه بشيء آخر والمتشبه
به من حيث هو متشوق اليه هو غاية
والتشبه نفسه ايضا غاية

ايضا فان الصناعة م

والغاية م

الفصل

الفصل الخامس في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذي يتاخر به

فنقول انه قد بان فيما سلف لنا
من القول ان كل معلول فله مبدأ وكل حادث فله مادة وصورة ولم يتبين بعد
ان كل تحريك فله غاية ما فان ههنا ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا
ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية
لهما في ظاهر الظن ثم للقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء
ابتداء فلا يكون غاية وتمام لان الغاية ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات
ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء نظن انها غايات ولا يتناهى
كنتائج تترادف عن القياسات ولا يتناهى ثم للقائل ان يقول لنسلم ان الغاية
موجودة لكل فعل فلم جعلت موجودة علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة
العلل كلها ومما يليق ان يتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير
شيء واحد او مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الآن
اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث فنحله ونقول اما حال
الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث فيجب
ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ
القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع
من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او الفكر فاذا ارتسم
في التخيل او الفكر النطقي صورة ما فحركت القوة الشوقية الى الاجماع
خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل

او الفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غيره لكن
الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او تدوم عليه الحركة
مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة
ما موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه
فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني
ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه فتحرك
الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون
نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي ينزع اليه بل معنى آخر لكن
اخر المتشوق معه او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين
وتبين لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية التي تنتهي اليها الحركة في كل حال من حيث
هي غاية حركة هي غاية اولى حقيقية للقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة
المحركة التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فلم يجب
دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا
يجب دائما ان لا يكون بل ربما كان كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منهما
فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة
التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك
الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشيء الذي
لا تنبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون لشوق نفساني
لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدأها الاقرب
قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدأها الذي يليه شوق والشوق كما علم

علم وعلم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا
فاذن هاهنا مبادي للحركات النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة في الحركة
ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة ضرورة هي القوى المحركة في الاعضاء
والقوة الشوقية وغير الواجبة هو التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون
تخيل وفكر او فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة
الارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الذي منه بد قد توجد الحركة خالية عن غايته
فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان
بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكر كانت نهاية الحركة هي الغاية
للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون
ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة
ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي في العضو
وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق
فهو شوق لشيء واذا لم يكن المنتهى للحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان
ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهي اليها
الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي والفكر قد تطابقا عليها
فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة
ويكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون المتشوقة بحسب
الفكرة فهي التي يسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة وهي مبدأها
تشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ للحركة
الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل

او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان
التخيل وحده هو المبدا للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا
وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا
وان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يحصل
باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة واذا كانت الغاية
التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الاخرى التي
بعدها ويتجه اليها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا عنه
كمن خرج الى المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك
فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المشوقة دون القوة المحركة وبالقياس
الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا تقررت هذه المقدمات
قلنا قول من يقول ان العبث من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل
ايضا ان العبث فعل من غير غاية هو خير او مظنون خيرا هو قول كاذب
اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس
الى ما هو مبدا اول لا بالقياس الى ما ليس مبدا حركته والى اي شي انتهى وما
يرفع الشك من اللعب باللحية فكر وليس مبداه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية
وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة فتبين ان
هذا الفعل بحسب مبداه المحرك منته الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس
مبداه المحرك ولا يجب ان نظن ان هذا يصدر لا عن شوق تخيلي البتة فان كل
فعل يفعل كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب وذلك مع
تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا

حركته ص

فمبداه حركة القوة هو مبدا الحركة ... بحسب الكلام

ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك بحكم انه قد تخيل
وذلك لان التخيل غير الشعور بانه تخيل وهذا ظاهر ولو كان تخيل يتبعه شعور بالتخيل
لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لانبعاث هذا التشوق علة ما
لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص
من القوى المحركة والحاسة على ان يتجدد لها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة
والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوى
الحيوانية والتخيلية واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة
خيرا بحسب الخير الانساني فاذا كان المبدا تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا
حيوانيا تخيليا فليس يكون هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا
اي بحسب العقل ثم ورد هذا على التخصيص هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط فانما منه
واما الشك الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي
تطلب لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية
على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع واما امر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية
لا على انه علة بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون جسم ذكر حتى يتم القطع
وانما لم يكن بد من جسم ذكر لا لذكره لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر
لا بد من وجوده لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزوج
التزويج مثلا التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لا لان التزويج كان لاجله فهذه
كلها غايات بالعرض الضروري لا العرض الاتفاقي وقد علمت الغايات العرضية الاتفاقية
في موضع واعلم ان وجود الشر في الطبيعة من القسم الثاني من هذه الاقسام

كلام

مبادی م

فانه لما كان يجب في العناية الالهية التي هي الجود ان يوفي كل ممكن الوجود الخيري الخيري صح
وجوده وكان منها الوجود الذى للمركبات من العناصر وكان لا يمكن ان يكون
المركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر لها الا الارض والماء
والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية
الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث
تضر الصالحين وتفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد
اليه ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية
فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هو مثلا ان يوجد الجوهر
الذى هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما
ثابتا وان كان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه
ضرورة الفساد اعني الكائنات من الهيولى الجسمانية ولما امتنع في الشخص
استبقي بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا
او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية
وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص
بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص بالعرض غرضا على المعنى الضروري
من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما بقي
الشمس والفلك لما احتيج الى التوالد والتكاثر بالتنسل على انه وان سلمنا ان
الغرض لا تناهي الاشخاص فكان لا تناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص واحد
وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا الى نهاية بعد لا الى نهاية ثم الشخص الذى
يؤدي الى شخص آخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل الطبيعة

للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها عرضا وغاية
لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة
المدبرة لشخص واحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات
كشيء واحد والمدبرة الكلية ما في الكون وانت تعلم هذه كلها بعد هذا
واما الحركة الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات
وانه فان الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل الغرض
الدوام الذى نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق الوجود
باشياء ليس يلزم ان عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة
فيجب ان يعلم ان المراد في قولنا ان العلة الغائية متناهية وتقف ان العلة
الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد متناهية ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او
اختياري يفعل فعلا يروم بعينه غاية بعد غاية من غير ان يقف عند نهاية
واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل
فاعلا غير الفاعل الذى كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات والموضوع
غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون غاياته له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى بعد كونه فاعلا صح
وان جاز ان يعتبر له كونه فاعلا غيره الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية
ثم النتيجة هي علة تمامية للقياس الذى يكون على نمط محدود وكل تركيب قياس
فعل مبتدأ وللنفس بحسب كل قياس فعل من نفسها يصدر عنه استحقاق ان يكون هي
فاعلة بنفسها وفي كل واحد من مراتب كونه فاعلا غاية محدودة بعينها ولا يجوز
ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة واما الشك مراتب صح
الذى يليه فينحل بان يعلم ان الغاية يعرض شيئا ويعرض موجودا وفرق بين الشيء

والموجود وان كان الشي لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر الاخر
وقد علمت هذا وتحققته وعرفته باستقصاء من الانسان فان للانسان حقيقة
هي حده ومهيته من غير شرط وجود خاص او عام في الاعيان او في النفس بالقوة
شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية
فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل
والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل فكان شيئية
من العلة الغائية علة علة لوجودها فكان وجودها معها معه شيئيتها لكن
شيئيتها لا يكون علة ما لم يحصل متصورة في نفس او ما يجري مجراها ولا علة للعلة
الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلة التي تحرك اليها او تتحرك اليها واعلم
ان الشي يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده والمعلول في شيئيته
مثل الاثنينية فانها في حد كونها اثنينية معلولة للوحدة ويكون معلولا في وجوده
والمعلول في وجوده فقط لا يخفى وكذلك قد يكون للشي امر حاصل موجود في شيئيته
مثل العددية للاثنينية وقد يكون الامر زائد على شيئيته مثل كون التربيع
في الخشب او الحجر والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض
اعني التي لا يتحدد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيته كما يظن ان الحكم
في التعليميات كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية في الشيئية قبل
العلل الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية
مودية اليها وكذلك قبل الصورة ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل
الاخرى اما في نفس الفاعل فلانها يوجد اولا ثم يتصور عنه الفاعلية وطلب القابل
وكيفية الصورة واما في نفوس غير الفاعل فليس بعضها يتقدم على الاخرى

الاخرى ضروري فاذن في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل علة
اقدم من الغائية بل هي علة لصيرورة سائر العلل عللا لكن وجودها العلل الاخرى
بالفعل علل علة لوجودها وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها
شيء فبالجهة التي هي علة العلل وبالجهة التي الاخرى هي معلولة العلل هذا اذا كانت
العلة الغائية في الكون واما اذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن في
اعلى من الكون على ما يتضح في موضعه فلا يكون شي من العلل الاخرى علة لها
ولا في الواحد الذي هو بحصوله في الوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة
لسائر العلل لانها علة غائية ولكن لانها ذات كون ولو كانت ليست ذات كون لما كانت
معلولة البتة واما اذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لسائر العلل في ان يكون
عللا مثل ان يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا في ان يكون كائنة وموجودة
في انفسها فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة
لسائر العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان يكون معلولة
من جهة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشي علة ومعلولا على انه فاعل وغاية وهذا
من المبادي الطبيعيين فاما البحث الذي بعد هذا فتنكشف بان نقول ان الغاية
التي يحصل في فعل الفاعل منقسمة في قسمين غاية يكون صورة او عرضا في منفعل قابل للفعل
وغاية لا يكون صورة ولا عرضا في منفعل قابل البتة فيكون في الفاعل لا محالة لانها ان لم
في الفاعل في المنفعل وليس يجوز ان يكون تمام يتقوم بنفسه جوهرا حادثا لا عن مادة
فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية في مادة الانسانية فانها
غاية للقوة الفاعلية للتصوير في مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها
ومثال الثاني الاستكنان فانه غاية لمستبني البيت الذي هو مبدأ الحركة

هي علة ص بعينها في وجودها النفس

كونه وليس هو البتة صورة في البيت ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق
لتحريك المادة صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ
قريبا للحركة بما هو كذلك فان عرض ان يكون ما غايته صورة في المادة المستعطاة وما غايته
معنى ليس صورة في تلك المادة شيئا واحدا فان وحدته يكون بالعرض مثل ان يكون الانسان
يبنى ليسكن فيه فانه من جهة ما هو طالب للسكن داع الى البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة
ما هو بناء معد لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان وان اتفق
ان يكون في الانسان الواحد المستكن الباني غايته لما هو مستكن غير غايته
بانه بان واذا تقرر هذا فنقول اما القسم الاول فان الغاية بنسبة الى امور كثيرة هي
في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهي بالقوة
ونسبة الى القابل وهي بالفعل قال ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية ونهاية
في الحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية هي التي لاجلها الشيء ويتوهمها الشيء لا تبطل مع
الشيء بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل
المستكمل به وهو بالقوة خير يصلحه لان الشر هو العدم لكماله والخير الذي يقابله هو الوجود
والحصول بالفعل وبالقياس الى الفاعل وهو بالفعل صورة واما الغاية الى الحركة
فتبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس نهاية الحركة وقد بان انها يكون
صورة او عرضا في الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة الى
ما بالفعل والذي بالقوة هو لاجل العدم الذي يعارضه شر والذي بالفعل هو الخير الذي
يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا بالقياس
الى ذات القابل فاذا نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ الحركة وفاعل كانت غاية له
واذا نسبت اليه من جهة ما هو خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل كانت

كانت خيرا اذا كان ذلك الخروج من القوة الى الفعل في معنى نافع في الوجود او البقاء
وكانت الحركة طبيعية او اختيارية عقلية واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون
خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا فيكون اذن كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار
غاية اخرى خيرا اما حقيقي واما مظنون فهذا هو حال الخير والعلة التمامية
واما حال الجود والخير فيجب ان نعلم ان شيئا واحدا له قياس الى الفاعل
المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى الفاعل
الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء
يتبعه كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظة الجود وما يقوم
مقامها موضوعها الاول في اللغة افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها
عنها بدلا وانه اذا استعاض منها بدلا قيل له بايع او معاوض وبالجملة معامل
ولان الشكر والثناء والصيت وسائر الاحوال المستحسنة لا يعد
عند الجمهور من الاعواض بل اما جواهر واما اعراض يقررونها في موضوعات
يظن ان المفيد غيره فائدة يربح منها شكرا هو ايضا جواد وليس مبايعا
ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد سواء استفاد
عوضا ماليا من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء يفرح به او استفاد
ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو لم يفعله لم يكن جميل
الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في الاعواض
فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة
او الحقيقية التي له بذلك جوادا ولو فطنوا لهذه المعاني المعنية لم يسموه
جوادا والواحد منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال ففطن له

استحقت الثنا او انكر او ابى ان يكون البخيل جوادا اذ كان فعله لعلة
فاذا حقق وحصل معنى الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير
ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه وكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدى
الى شبه عوض فليس بجواد فكل مفيد للقابل صورة او عرضا وله غاية اخرى
يحصل بالخير الذى افاده اياه فليس بجواد بل نقول ان الغرض والمراد والمقصود
لا يقع الا للشى الناقص الذات وذلك لان الغرض اما ان يكون بحسب نفس ذاته
او بحسب مصالح ذاته او بحسب شى آخر في ذاته او في مصالحه ومعلوم انه ان كان
غرضه بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب امر يعود على ذاته بفائدة فذاته
ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شى آخر فلا يخلو اما ان يكون
صدور ذلك المعنى عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه بمنزلة واحدة او لم يصدر
عنه ذلك الخير الذى هو خير بحسب غيره كان حاله من كل جهة كحاله لو صدر
عنه فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب لمحمدة او غيره من الاعراض الخاصة بذاته
ولا ضره غير الاجمل به وغير الجالب لمحمدة او غيرها من الاغراض المأثورة
والنافعة وحينئذ لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن فيكون لا داعى له
الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى الغير على مقابله ومثل هذا ان لم
يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة ليست على سبيل اجابة داع او علة وجه آخر
ستوقف عليه فلا يكون مصدرا لامر من الامور على ما عرفته من العلل بل الحق ان الخير
الاولى بالفاعل القاصد للقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا على غيره
لانه اولى به وصدق الاولى به ويرجع آخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود
على ذاته ويرجع الى ذاته وحينئذ لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده مبرأ له

او بحسب شى آخر في ذاته او في مصالحه صح

[illegible]

واحق بالقياس الى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته
كون الاغراض التى تختص بذاته فيعود الى ان ذاته ينال بذلك كمالا وحظا خاصا
ولذلك فان سؤال لم لا يزال يكر الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثاله اذا
قيل للفاعل لم فعلت كذا قيل لينال فلان عرضا قيل لم طلبت ان ينال عرضا فقد
لان الاحسان حسن لم يقف السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجيب بجواب
يعود اليه وتنزيه عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شى وزوال الشر
عنه هو المطلوب لذاته مطلقا واما الشفقة والرحمة والكف العطف على الغير
والفرح لما يحس للغير والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فهى اغراض خاصة
للفاعل ودواع يذم عاصيها او ينحط به منزلة كمالة فالجود هو افادة المعنى
في جميع الجهات من الافادة كما لا فيكون ذلك المعنى بالقياس الى الفاعل
خيرا واما بالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال ولا يكون بالقياس
الى الفاعل جودا الا ان يكون لا لغرض فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود
فقد تكلمنا على العلل واحوالها وبقى ان نحكم فيها القول فنقول ان هذه العلل
الاربع وان كان يظن بها انها لا يجتمع في كثير من الامور الموجودة والترتيب
في العلوم فان الامور التى لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اى مبدأ
حركة ولا ايضا يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة
بل انما يبحث عن صورها فلذلك استخف بها من استخف فقال انها لا تدل على علة تمامية
فالنظر فيها لهذا العلم لا ان علما واحدا يشتمل على المتقابلات فليست متقابلة
ولكن لان علما واحدا بالوجه الذى به هذا العلم واحد يشتمل امرها وذلك لانها
وان سلمنا ان هذه العلل لا يجتمع في العلوم كلها فاخرى يكون من الامور العامة

الواقعة في موضوعات للعلوم مختلفة فانها ايضا قد توجد في علوم متفرقة مختلفة
ولو كانت ايضا في علم واحد لم يكن في تمّم صاحب ذلك العلم الواحد كالطبيعي مثلا
الذي في صناعته هذه المبادي كلها ان يبينها او يتكلم فيما يعرض لها على انه
ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدا حركة على ما قيل فالامور التعليمية في طباعها
انما يجب وجودها بغيرها وطباعها لا تفارق المادة وان جردت عن لواحقها
فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكيل ما يكون بسبب المادة ويكاد يكون
المعاد هيوليا قريبة للاشكال المقدارية والوحدات ايضا للعدد والعدد
لخواص العدد فهذه توجد لها مبدا فاعلي ومبدا قابلي وحيث كان ما كان
تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون
من الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال
والتحديد فان منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا
ويكون علة لانه خير وهناك ايضا تماما كان علة لانه خير ثم ان كان تنفع لذلك كثير
ان كان غاية ما لحركة لو كان في سبيل الحركة ولولا ان الخواص واللواحق التي
هي غايات تتادي اليها هيئاتها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك
الغايات فان الصانع يحرك المادة الى ان يكون مستديرا ولا يكون الغاية
هي الاستدارة نفسها بل من خواصها ولواحقها فيطلب لذلك الاستدارة لها
فقد صارت هذه العلل ايضا مشتركة فيحتاج ان ينظر فيها صاحب هذا العلم ولكن لا
ينظر في المشترك فقط بل ينظر فيما يخص علما لكنه مبدا لذلك العلم وعارض
للمشترك فان هذا العلم قد ينظر في العوارض المخصصة للجزئيات اذا كانت لا ابدا بها
ولو كانت لم تتاد بعد الى ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم

الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة لكان افضلها علم الغاية وكان يكون
ذلك هو الحكمة والآن فذلك هو الحكمة ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر
في العلل الغائية للاشياء تمت المقالة السادسة من هذا الفن بحمد الله وحسن توفيقه

المقالة السابعة ثلثة فصول فصل في لواحق الوحدة من الهوية وفي اقسامها
ولواحق الكثرة وهي الغير والخلاف واصناف التقابل المعروفة فصل
في اقتصاص مذاهب القدماء الاقدمين في المثل والتعاليم والتعليميات
والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله
فصل في ابطال القول بالتعليميات والمثل فصل في لواحق الوحدة
من الهوية واقسامها ولواحق الكثرة من الغير والخلاف واصناف التقابل
المعروفة يشبه ان يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور
التي تخص في الهوية من حيث هي هوية او يلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان
في الحمل على الاشياء حتى ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار فكل شيء فله وجود واحد
ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بالموضوع اي
اي كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان مفهوم الواحد من كل جهة
مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما ليس واحدا وان كان
وان كان يعرض له الواحد ايضا فيقال للكثيرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث
هي كثرة فمن هنا ان نتكلم ايضا في الامور التي تختص بالوحدة وبمقابلتها اي الكثرة
مثل الهوية والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها
بل الكلام في الجانب المقابل لها اكثر فان الوحدة متشابهة وما يضادها متشعب
فالهو هو هو ان يجعل الكثير من وجه واحد من وجه آخر فمن ذلك بالوحدة وهو على
هوهو

فناس الواحد بالعرض فكذلك ههنا فالحديث ههنا هو هو وما كان هو هو
في الكيف فهو شبيه وما كان في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة
فهو مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم الذات فما كان هو هو
في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا فان ما كان هو هو
في الخواص يقال له مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل الهو هو
على الاطلاق الغير ومنه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير بالفصل
ومنه غير في النوع بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا هو غير لنفسه
من وجهين آخرين واما الآخر فاسم خاص في اصطلاح ما للمخالف بالعدد
والغير يفارق المخالف بان المخالف مخالف بشيء والغير قد يغاير بالذات
والمخالف اخص من الغير وكذلك الآخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى
اذا كانت مما تحل المواد فتغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة
واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الانواع جنس القريبة دون
دون الاعلى فيستحيل ان تجتمع في موضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع
في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات
وقد علمت في المنطق عددها وخاصياتها فالقنية والعدم منها يدخل بوجه
تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه تحت العدم والقنية ووجه دخول العدم
تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال
على وجوه فمنه لما من شانه ان يكون لموجود ما وليس له لانه ليس من شانه ان يكون
له وان كان من شانه ان يوجد لامر ما ويقال لما من شانه ان يكون لجنس الشيء
ولا من شانه ان يكون له كان جنسا قريبا او بعيدا ويقال لما من شانه ان يكون لنوعه

كالبصر فانه من شانه ان يكون للشيء ولكن لا في الحال التي من شانه ان يكون البصر له صح

الشيء

الشيء وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه
ان يكون للشيء وليس له مطلقا او في وقت اولان وقت لم يجئ
كالمرد اولان وقت قد فات كالمرد والضرب الاول يطابق
السلب مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فيخالفه او
يقال عدم لكل نقص بالعقل ويقال عدم لما يكون قد فقده الشيء
لا بتمامه فان الاعور لا يقال له الاعمى ولا يقال هو بصير مطلق
لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان
لا العين ثم ان العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم
فلا يحمل على الضد لانه ليس المرارة عدم الحلاوة بل هي شيء
آخر مع عدم الحلاوة فان العدم قد يكون وحده في المادة
وقد يكون مصاحبا لذات يوجب في المادة عدم ذات
اخرى اذ لا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس
السبب في تقابلها تغاير الاجناس وقد بينا ذلك
بل السبب في ذلك ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها
يتمانع عن الاجتماع وتتعاسد اذ ليس شيء من الاجناس
العالية بمتضادة فيجب ان تكون الاضداد الحقيقية
واقعة تحت جنس ولان جنسها واحد فيجب ان تكون يكون ٢
الاضداد تتخالف بالفصول وتكون الاضداد من جملة
الغيرية في الصورة مثل السواد والبياض تحت اللون
والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما الخير والشر فليسا
بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه
ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم
الكمال الذي له والخير على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود
واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك في غير جنس الخير

وهو قوله وليس له مطلقا

والشواهد انها تشترك في المحسوس او في المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للحجر والشرو شبيه لئن يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا من الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيها وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لانهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق في المعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا لطبقة والاخر للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة ثم لئن الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح لئن يجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كالاجناس لهما فانها قد تدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبارات اخر فانها من حيث هي صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي انفعالات ومن حيث يتعزز منها هيئات قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث لئن الموافق موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة مصروفا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص لست اقول ان شيئا واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا ما نحرمه بل كل اعتبار هو شيء آخر هو الداخل في جنس آخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كالاجناس لانها امور مركبة من معنى جنس وفعل او انفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه لئن تكون في ذواتها كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم جميع الاجتهاد كله في لئن يجعل الموافقة متناسبة الى الاجناس العالية فان

والمخالفة

لتلك الطبايع الاضداد التي جعلت طبقتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة تدخل فيها وقد علمت هذا في موضع واحد القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور وهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وهي باعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما لئن الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروايح والمذاقات بل لوازم لها تحت اعتبارات تلحقها والشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن ولا المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة كما قلنا في المساوي في آخر الفصل السادس من المقالة الثالثة وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور فتضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وهو لئن هذه محمودة وفضيلة وتلك مذمومة ورذيلة وضار قالا ضداديا لحقيقة هي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة في غيرها ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرها حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يجلوه الشيء واذا اراد احتاج الى مزاج آخر وليس كذلك الحال في استحالة الحار الى البارد ولما كان ليس كذلك فلا يخ اما لئن يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منها مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها لبعض اقل او اكثر او يكون

الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما الذي يكون عدم واحد منهما طبيعة الجنس يلزمها الاخر فقط فيكون كما وسط بينهما واما الذي يكون ضد

فرك المختلفة في ذلك فيكون بعضها اقرب الى حث بهيئة والاقرب الى
حث بهيئة فيه شيء من صورته وبعضها في غاية الخلاف لم فيكون الضد
ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة في الجنس
والمادة وذلك لانه يصدق قولنا غاية الخلاف حيث
كان متوسط وحيث لم يكن لانه اذا كان اثنان كل واحد منهما
في غاية البعد عن الآخر في التضاد خلاف ولذلك فان ضد الشيء — تام صح
واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد تقع بين
الواحد وبين آخرين اثنين متباعدين فذلك محال لان المخالفة
بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة — واحد صح
فيكون المخالفات للواحد من جهة متفقة في صورة الخلاف
ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات
فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون
ذلك بسبب الفصل الذي اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير
انتظار شيء وحصول صار في البسايط وقد علمت هذا بل يكون
من جهة لواحق واحوال يلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من
التضاد وهو التضاد الذي بالذات ليس نعني بقولنا بالذات
الجوهر او الموضوع بل نعني به ما يقع به التضاد ولو كان كيفية
ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة هو
الذي مع انه يخالف يناسب فيجب ان يكون الانتقال اليه اولا
في التغير الى الضد فان الاسود لذلك يتغير ويخضر ويحمر اولا
ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب الطرفين
وربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط ونعني به متوسط
حقيقي مثل لا حار ولا بارد اذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا
ايضا يكون في الجنس اذا خرج عن الجنس كقولنا لا خفيف ولا

ثقيل

ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ واما
الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع متوسط لانهما الموجبة
والسالبة بعينهما مخصصة بجنس او موضوع وايضا في وقت
وحال فيكون نسبة الملكة والعدم الى ذلك الشيء والحال نسبة
النقيضين الى الوجود كله واذ لا واسطة بين النقيضين
فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة

فصل في اختصاص

مذاهب القدماء الاقدمين في المثل والتعليميات والسبب — مبادي صح
الداعي الى ذلك وبيان اصل الجهل الذي وقع لهم حتى
زاغوا لاجله قد حان لنا ان نجز دللنا نقض آراء قيلت في الصور
والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات مما الفناه بين مذاهبهم
وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا مستظهرون بتكلف
ذلك بانقنا لما نرجو ان يجري للمتحير على ذلك من فوايد
نذكرها في خلال ذلك وما نتلو ايا هم تكون قد ذهب علينا فيما قدمناه
وشرحناه ونقول ان كل صناعة فان لها ابتداء نشاة تكون
فيها نية فجة غير انها تنضج بعد حين ثم انها تزداد وتكمل
بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل بها
اليونانيون خطبية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق
الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون — يتنبهون صح
للتعليمي ثم للالهي وكانت لهم انتقالات من بعضها الى
بعض غير سديدة واول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول
تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء
كالانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان
معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما
وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا

لاصولنا التي قررناها ولئن كان فيما صح ما قلناه واعطانا القوانين التي اعطيناها تنبيه للمستبصر على حل صح

لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة
وايا ها يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لم يتغير وكل محسوس
فى هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم نحو تحو هذه وايا ها يتناول
وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا
الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا تشترك
فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس
المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق وقوم آخرون
لم يروا لهذه الصور مفارقة بل لمبادیها وجعلوا الامور
التعليمية التي تفارق بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود
وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق
بالذات وجعلوا الصور الطبيعية انما تتولد بمقارنة تلك
الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن
المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا وكان للتقعير
من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي
ان يفارق واما افلاطن فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة
واما التعليميات فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات
فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد
قايم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه ولئن
كان غير متناه وذلك يلحقه لانه مجرد طبيعي كان كل بعد
متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر
والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه محال
ولئن كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر
ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال

فيجب

والبراهين هـ

المعنى هـ

فيجب ان يكون متوسطا واما الآخرون فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية
امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات
بالحقيقة وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة
لم يبق الا اعظاما واشكالا واعدادا وذلك لان المقولات التسع
فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات
والقوى واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات
والقوى واما الاضافة فمما يتعلق بامثال هذه فهي ادنى ماديته
فبقي الاين وهو كمي ومتى وهو كمي والوضع وهو كمي واما الفعل
والانفعال فمادي فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو
متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدا ما ليس متعلقا بالمادة فيكون
التعليميات تكون هي المبادي وتكون هي المعقولات الحقيقية
وساير ذلك غير معقولة ولذلك فليس واحد يجد اللون والطعم
وغير ذلك حدا يعتاد به انما هو نسبة الى قوة مدركة ولا يعقلها
عندهم العقل انما يتخيلها الخيال تبعا للحس قالوا واما الاعداد و
المقادير واحوالها فهي معقولة لذواتها فهي اذا المفارقة
وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقات وهم اصحاب
فيثاغورس وركبوا الكل شي من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة
في حيز الخير والحصر وجعلوا الثنائية في حيز الشر وغير الحصر وقوم
جعلوا المبادي الزايد والناقص والمساوي وجعلوا المساوي
مكان الهيولى اذ عنه الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوه
مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة ولا حد للزايد و
الناقص ثم تشعبوا في امر تركيب الاول من التعليميات
فجعل بعضهم العدد مبداء للمقدار فركب الخط من وحدتين
والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منها جزءا

قولهم والثنائية يعني بها الغيرية

على حدة واكثرهم على ان العدد هو المبداء والوحدة هي المبداء
الاول فان الوحدة والهوية متلازمتان او مترادفتان وقد
رتبوا العدد والنشوء من الوحدة على وجوه ثلثة احدها على
وجه العدد العددي والثاني على العدد التعليمي والثالث
على وجه التكرار اما وجه العدد العددي فجعلوا الوحدة في
اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي
فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلثية واما
العدد التعليمي فجعلوا الوحدة مبداء ثم الثاني ثم الثالث ورتبوا
العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث فجعلوا ان العدد
بتكرار وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب من طايفة
فيثاغورسية ترى ان العدد يتالف من وحدة وجوهر اذ
الوحدة لا تتقوم وحدها فانها وحدة شيء والمحل جوهر وحتى
تكون موجودة فيكون عند التجريد رتبة عدد وعند الخلط
بالمادة صورة انسان او فرس وذلك للمعنى اشرنا اليه فيما
سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العددية وبين
المثل فرقا ومن هولاء من جعلها متوسطات على ما سلف
قبل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان الصور ان العدد التعليمي
هو المبداء ولكنه غير مفارق ومنهم من جوز تركيب الصور
الهندسية من الاحاد فيمتنع تنصيف المقادير ومنهم لا يرى
باسا بان تكون فان التعليميات مركبة من اعداد يعرض
لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير نهاية ومنهم من يجعل
الصور العددية مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت
وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما ضل فيه هولاء
القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن

بالاعتبار

الكثرة تتركب وتكون التركيب ومن هولاء من يجعل لكل مرتبة تعليمية من العدد مطابقة لصورة صح

باعتبار غيره كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى الشيء
وحده ومع قرينه التفاتا خلا عن الالتفات الى قرينه فقد جعل
غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه
نظر اليه بشرط عدم المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن
بل مفارق فظنوا لهذا ان المعقولات الموجودة في العالم
لما كان العقل ينالها من غير ان يتعرض لما يقارنها ان العقل
ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شيء
من حيث ذاته اعتبار ومن حيث اضافته الى مقارنه اعتبار
اخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث هي صورة
انسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث
ذاته ومن حيث عقلنا فليس يجب ان يكون وحده ومفارقا
فان المخالطة من حيث هو هو غير مفارق على جهة السلب
لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس
يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا
من الاثنين ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما ولن فارقه
حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت حقيقته غير مدخولة في حقيقة
الاخر اذ المعية يوجب المقارنة لا المداخلة في المعنى والسبب
الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى
واحد لم نذهب فيها الى انها معنى عددها واحد وهو بعينه
في كثيرين فيتكثر بالاضافة كاب واحد يكون لكثيرين بل هو
كالاباء للابناء متفرقين وقد استقصينا القول فيه في موضع
اخر فهولاء لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معنا ما واحد
ونعني بذلك ان اي واحد منها اخذ توهمناه سابقا الى المادة
هي بالحالة التي للاخر كان يحصل منها هذا الشخص الواحد وكذلك

اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان يحصل منه
هذا المعنى الواحد ولئن كان اذا سبق واحد تعطل الآخر
فلم يعمل شيئا كالحرارة التي لو طرأت على مادة لها رطوبة اثرت
معنى آخر او تعرضت لذهن سبق اليه معنى رطوبة ومعقولها
لفعلت معنى آخر فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا لكفاهم
ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من
حيث هو كذا شيء آخر مباين في حده لقول مناقض
كقول المسئول الغالط اذا سئل هل الانسان من حيث
هو انسان واحد ام كثير فيقال واحد او كثير فان الانسان
من حيث هو انسان انسان فقط وليس هو من حيث
هو انسان شيئا غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسانية
وقد فرغنا ايضا من تفهيم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان
الانسانية توجد دائما باقية هو لان هذا القول هو قولنا
ان الانسانية واحدة او كثيرة بمعنى واحد ولذلك لا يجب ان
يحسبوا انهم اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم
ان الانسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا الانسانية
ازلية والخامس ظنهم ان امورا مادية اذا كانت معلولة
يجب ان يكون عللها امورا يمكن ان تفارق فانه ليس
اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت التعليميات مفارقة
يجب ان يكون عللها التعليميات لا محالة بل ربما كانت جواهر
اخرى ليست من المقولات التسع ولم يحققوا ان التحقق
ان الهندسيات لا تستغني حدودها عن المواد مطلقا وان
استغنت عن نوع من المواد وهذه اشياء يجب ان يكون تحققها
اصول سلفت لنا فلنتبع القائلين بالتعليميات

لو كان ... وانما يكون هذا لو كان قولنا الانسانية واحدة او كثيرة ... والانسانية

من التعليميات صح

فصل

فصل في ابطال القول بالتعليميات والمثل فنقول انه ان
كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان يكون
في المحسوس تعليمي البتة او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون مربع ولا مدور
ولا معدود محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل
الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ تخيلها لذلك
من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا
انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها
في المحسوس ولئن كانت طبيعة التعليميات توجد ايضا في المحسوسات
فتكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة
بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة لم يكن
التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها ونعقلها ويحتاج في
اثباتها الى دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها
ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها
والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستقيم
اليه ولئن كانت مطابقة مشاركة في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه
التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف
يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب
من الاسباب وتكون هي معرضة لذلك وحدودها غير مانعة
عن لحوق ذلك اياها فتكون من شأن تلك المفارقات ان تصير
مادية ومن شأن هذه المادية ان تفارق وهذا هو خلاف ما اعتقدوه
وبنوا عليه اصل رأيهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض
اما ان يحتاج الى المفارقات او لا يحتاج اليها فان كانت تحتاج
الى المفارقات فانما تحتاج الى مفارقات غيرها بطباعها
فتحتاج المفارقات ايضا الى اخرى ولئن كانت هذه انما تحتاج الى

فان لم يكن في المحسوس تعليمي صح

والخطوط والسطوح وغيرها من التعليميات

ما عرض لها ح لو ان العارض
لكانت لا تحتاج الى
المفارقات م

المفارقات البتة والا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة
فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه و
يجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم
يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجود جميع فلم يوجب العارض م
هذا العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متقدمة
ولئن كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات
عللا لها بوجه من الوجوه ولا بادى اولا ويلزم ان يكون هذه
المفارقات ناقصة فان هذه المقارنة للمادة يلحقها القوى
والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان
ساذج وبين شكل انسان حي فاعل والعجب منهم ان يجعلون
الخط مجردا في قوامه عن السطح والنقطة عن الخط فما الذي
يجمعها في الجسم الطبيعي طبيعة واحدة منها توجب ذلك فكذلك
يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او
عقل او باري ثم الخط كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل
وليس هو صورة فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعل
ولا هو غاية بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد
هو الغاية للخط وغيره ولا هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة
ما يتناهى وينقطع وايضا يلزم القائل بالاعداد ان يجعل
التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون الخلاف
بين الانسان والفرس لان احدهما اكثر والاقل دائما موجود وان اكثر اقل صح
في الاكثر فيكون في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات
متساوية فيكون ما خالف به الاكثر الاقل جزءا من الاقل
لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت
يختلف بالحد فليست وحدات الا باشتراك الاسم ولئن كانت

لا يختلف

لا يختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة
الزائدة منها شيئا فيها بالقوة كالمقادير فيكون الوحدة مقدارا
لا مبدا مقدار ولئن كانت زيادة الزائد شيئا بالفعل كالاعداد
فتكون الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي والمركبين
منها صور الطبيعيات ان يجعلوا احد شيئين اما ان يجعلوا للعدد
المفارق الموجود نهاية فيكون متناهيا يقف عند حد من الحدود دون
مجره في الاختراع الذي لا محصول له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا
صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون الوحدة
الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم
يجعلون الثنائية الاولى غير الثنائية التي في الثلثة واقدم
منها وكذلك فيما بعد الثلثة وهذا محال فانه ليس بين الثنائية
الاولى والثنائية التي في الثلثة فرق في الذات بل في عارض
وهو مقارنة شيء له ومقارنة الشيء للشيء لا يجوز ان يبطل
ذاته ولو ابطل ذاته لما كان مقارنا لان المقارن مقارن هي
للموجود واما المفسد فغير مقارن فكيف تكون الوحدة
مفسدة للوحدتين الا بان دخلوا واحدا واحدا اجتهادا
كيف يكون الوحدة مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن
ثنائية بل الثنائية بمقارنة وحدة اياها لا تصير مباينة في
الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة فان الوحدة
لا تتغير بالمقارنة حالا بل يجعل الكل اكثر ويثبت الجزء على وتذريس
حاله وبالجملة لئن كانت الوحدات وحدات متشاكلة والتركيب
واحدا كانت الطبيعيات متفقتين الا ان يعرض شيء
يغير ويفسد ولا يجوز ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد
يحدث من وحدات متشاكلة لا غير على ان قوما منهم يقولون ان

المثنائية يلحقها من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية فلذلك
وحدة الثنائية غير وحدة الثلثية فيلزم ان يكون العشارية مركبة لا من
خماسيين على ما يكون به الخماسيان خماسيين لان آحاد العشر
غير آحاد الخماسية فلا يتركب العشارية من خماسيين ويلزم
ان يكون آحاد الخماسية اذا كانت جزء عشرة مخالفة لآحادها
اذا كانت جزء خمسة عشر لكنهم عسى ان يقولوا ان الخماسية التي في
خمسة عشر غير الخماسية التي في العشارية البسيط لانها خماسية
عشارية هي جزء من خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيف
اليها الخماسية لا تصير خمسة عشر او تستحيل آحادها وذلك كله محال
ثم ان لم يكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة فلا تكون
خماسية الآباء تشارك الام وبالجملة ان نتفهم معنى الخماسية فيهما
بعد المشاركة في اللفظ وان كانت مساوية فتكون اذن الآحاد
ايضاً في جميعها والثنائيات والثلاثيات فتكون صورة الثلاثية متساوية
موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعي والرباعية
كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور
اخرى مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة الانسان ثم عدد
آخر صورة للفرس اما اكثر منه واما اقل فان كان اكثر منه كان
نوع الانسان موجودا في الفرس وان كان اقل منه كان نوع
الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع
قبل انواع وصورة انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيبا
منها وان يأخذ تركيب الانواع من الانواع مأخذا غير متناه
ثم كيف يكون عدد موجود الترتيب ذاتي من الوحدانية و
الثنائية يذهب الى غير نهاية بالفعل وقد تبين في هذا
واما الذين يولدون العدد بالتكرير مع ثبات الوحدة فليس

الواحدة (بلغ)

١٢٠

يتوهم للتكرير فيه معنى الا ايجاد شيء آخر غير الاول بالعدد فان كان
العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني غير وحدة
فليس الوحدة مبدأ تأليف عدد فان كان الاول من حيث
هو اول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهناك وحدتان
فان الوحدة الواحدة لا تتكرر الا بان يكون هناك مرة غير مرة
وهذه المرة اما ان يكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم
تقدم في الوسط فذلك كانت لا انها كررت ولكن عدمت ثم
اوجدت فالموجودة شخصية اخرى وان كانت ذاتية فذلك
ابين وقوم جعلوا الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها
كالصورة لانها تقال على الكل والعجب من فيثاغورس حين
اذ جعلوا الوحدات الغير المتجزئة مبادي للمقادير وعلموا ان المقادير
تذهب في التجزي الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا
قارنت المادة صارت نقطة والثنائية على ذلك القياس
فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا
والرباعية جسما ولا بد اما ان يكون المادة لها مشتركا او يكون
لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة اخرى فتصير
المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع
استحالته يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدأ الجسم اولى من كون
الجسم مبدأ للنقطة بل هما يكونان من الامور المتعاقبة على
موضوع واحد وان كانت موادها مختلفة فلا توجد في مادة
الثنائية وحدة فلا يكون في مادة الثنائية وحدتان فلا يوجد
في مادة الثنائية ثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء البتة معا
واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا في الخط
الذي هو في السطح الذي هو في صورة الجسم الذي هو في المادة؛

وليست النقطة مبدأ الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة فالجسم هو المبدأ
بمعنى انه يعرض له التناهي والعجب ممن جعل المبدأ الزيادة و
النقصان فجعل المضاف مبدأ والمضاف هو امر عارض لغيره
من الموجودات ومتأخر عن كل شيء ثم كيف يمكنهم ان يجعلوا في
الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التي توجد في الكثرة مضافة
الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فهما ذاتان وحدة وحدة
وواجب الوجود منه انه لا يتكثر ولا يباين شيئا الا بالجوهر لا بالعدد
وان جاءت بانقسام وحدة فليست الوحدة الا مقدارا وان
جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجدة لها في طبيعتها
وليست من الامور التي بذاتها وفي المبادي التي توجد ولا سبب
لها ثم جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد وقسموها الى الخير
والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب
والتركيب والنظام ومنهم من مال الى ان يجعل الوحدة من الخير
فان كانت الوحدة من الخير فكيف تولد من خير شر وكيف صار
ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا فكيف تولد من شر
خير وكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف حصل من ازدياد
الشر خيرا وكيف كان الاول والمبدأ شرا حتى صار الافضل
معلولا والانقص علة ومنهم من جعل العدد والوحدة من باب
الخير وجعل الشر الهيولى والهيولى ان كانت معلولة فيكون
لها علة تستند الى هيولى او الى صورة فان كانت تستند
الى هيولى فنتقف على ما نقصد بالكلام وان كانت تستند
الى صورة فكيف تولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي واجبة
بذاتها فانها ان تكون قابلة للانقسام او مجردة فان كانت
قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من آحاد على رأيهم

فهي ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية والوحدانية
بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم للخير معنى الا كونها وحدة او نظاما
من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدانية
وحدة غير كونها خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا
الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها وحدانية
خيرية وان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لا تحوجها فليخبر
الملحوق ما يلزم من هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة
وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء
الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان بطلان
هذه ما يغني عن تكلف ابانة على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد
من عدد يطابق كيفية ويوجد معها فيكون المبادي ليست
اعدادا بل اعداد وكيفيات وامور اخرى وهذا اصح عندهم
واعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا تغار في الخيرية وذلك
لانها في انفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال
وكل شيء منها على ما ينبغي ان يكون له وهذا خير كل شيء **المقالة
الثامنة في معرفة مبدأ الاول فصل** في تناهي العلل
الفاعلية والقابلية واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري
ان نختم بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وانه هل هو موجود
وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ند له ولا ضد ثم نعلم مرتبته
في الوجود على ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال
العود اليه مستعينين به فالاول مما يجب علينا من ذلك ان ندل على
ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ
اول وان مبدأ جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات فرد واجب
الوجود وحده وان كل موجود فابتداء وجوده منه فنقول ان العلة

الوجود للشيء يكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق فنقول انا اذا
فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون
لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت
جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة
اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها ولكن
اختلفا في ان احدهما معلول بمتوسط والآخر معلول بغير
متوسط ولم يكن كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط
الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول الاخير
ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية
الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الآخر
انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول
لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان
فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا
غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين
الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس
الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك
ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير مشتركا
المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جزء اخذت كان علة
لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول
والجملة متعلقة الوجود لها ومتعلق الوجود بالمعلول معلول الا
ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت
في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن
ان تكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى
فان جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال وقد

القايل

قبل العلل صح

القايل انها اعني العلل يكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون
الطرفان وبينهما وسايط بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه
وهو اثبات العلة الاولى فيها على ان قول القايل ان ههنا طرفين
ووسايط بغير نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك
لانه اذا كان له طرف فهو متناه في نفسه فان كان المحصي لا ينتهي
الى طرفه فان ذلك معنى في المحصي لا معنى في الشيء نفسه وكون الامر
في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكلما بين الطرفين
فهو محدود بالضرورة فقد تبين من جميع هذه الاقاويل
ان ههنا علة اولى فانه وان كان ما بين الطرفين غير متناه
فوجد الطرف فهو لما لا يتناهى وهو علة غير معلولة وهذا البيان اول ح
يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل ولكن
نستعمله في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب
في الطبع فانه متناه وذلك في الطبيعيات وان كان لا دخيل فيها
فلنقبل على بيان تناهي العلل التي تكون اجزاء من وجود الشيء
ومتقدمة في الزمان وهي العلل التي تختص العنصرية وهي يكون
عنه الشيء بان يكون هو جزءا ذاتيا للشيء وبالجملة اعتبر بقولنا
شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني امر كان للشيء الاول
اما الجوهر والذات التي للشيء الاول مثل الانسان في الصبي
اذا قيل انه كان منه رجل او جزء من الجوهر والذات التي للشيء
الاول مثل الهيولى في الماء اذا قيل انه كان منه هواء ولا نعتبر
المفهوم من قول القايل كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل اللفظ
على شيء من ذات الاول على البعدية فقط فنقول ان كون الشيء
من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول
داخلا في جوهره يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول

انما هو هو قبله بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو
صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد
ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرض الا ما
يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال
الاخير والثاني بان يكون الاول ليس تباعا بانه يتحرك الى الثاني
والذي كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن
من جهة حامل ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي
بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي
الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه
صورته المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول
كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني
والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه للثاني بل
جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كانت في اول القسمين جوهرها
هو قوام بل موجود فيما هو اشد تاخرا كانه هو بعينه او هو بعض منه
وكان الثاني هو مجموع جوهر الاول وكمال مضاف اليه والملكات
قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل لا يكون له ابعاض
بالفعل الا متناهية الاجزاء كانت ابعاضا متقارنة او معنوية بالها ترتيب
غير متناهية فقد استغنينا بذلك ان نشتغل ببيان انه هل
يمكن ان يكون موضوعا منه هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية
او لا يمكن واما الثاني من القسمين فلانه من الظاهر ايضا وجوب
التناهي فيه لان الاول انما هو بالقوة الثاني لاجل المقابلة
التي بين صورته وبين صورة الثاني وتلك المقابلة يعتبر
في الاستحالة على الطرفين اي ان يكون كل واحد من الامرين موضوعا
للاخر فيفسد هذا الى ذلك وذلك الى هذا في الحقيقة لا يكون احدهما

بالذات

بالذات متقدما على الاخر بل يكون تقدم عليه بالعرض باعتبار الشخصية
دون النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولا بان تكون مبدا للهواء
من الهواء للماء بل ربما كان كالمنعكس فيهما في الوجود واما هذا الشخص
من المياه فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمنع ان
يتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية او بداية وليس كلامنا
ههنا فيما هو شخصية مبدا لا نوعية وفيما هو بالعرض مبدا
لا بالذات فانا نجوز ان يكون ههناك علل قبل علل بلا نهاية في
الماضي او المستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء
التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في تناهي القسمين بعد ان
نشعر ايضا بما قيل في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو
بذاته على موضوعية ولا ينعكس فيصير الثاني عنه للاول فان
الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال
لم يجز ان يكون حركته الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال
كما لا يجوز ان يكون الاستكمال بعد الحركة الى الاستكمال فيجاز رجل
من صبي ولم يجز صبي من رجل فصل في شكوك يلزم ما قيل
وحل لها ونحن فقد آثرنا في هذا البيان ان نجاري المذكور
منه في التعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى
ثم على هذا الموضع شكوك يجب ان نوردها ثم ننجز لحلها فمن
ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف القسمة
في كون الشيء من شيء لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء
عن آخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني
كون الشيء المستكمل بالحركة عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون
وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون عن الشيء يكون اولا
على وجهين وهو انه لا يخلو اما ان يكون الاول المكون منه على وجود

مثل الصبوة وكونه

ذاته لم يبطل منه شيء ولم يفقد الا معنى الاستعداد وما يتعلق به
واما الذي يكون الاول بحيث لا يكون منه الثاني بزوال شيء عن الاول
والقسم الاول لا يخلو اما الذي يكون عنه الشيء وقد كان مستعدا فقط
فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان مستعدا فقط
فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيما بين الاستعداد الصرف
وبين الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول ينسب
انه كان عن حالة واحدة كقولنا كان عن الجاهل بامر كذا عالم
والكائن في القسم الثاني ينسب انه كان تارة عن حالة ليس لكا
كقولنا كان من الصبي رجل وتارة عن حالة مستعدا فقط
كقولنا كان منه المني رجل فان اسم الصبي هو المستعد الذي
يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني للمستعد الذي يكون
ان ما لا بشرط الذي يكون في السلوك فقد شرك المعلم الاول
من الاقسام ما كان استكمالا وكان الكون منه غير منسوب الى
الحركة نحو الاستكمال وايضا انه ليس كل خروج عن استعداد
صرف الى الفعل استكمالا فان النفس يعتقد الراي الخطاء
فيخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون ليس على سبيل الاستكمال
ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر تتكون منها
الكائنات فتكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها
الثانية على ما علمت فيكون المزاج غير كائن فيها الزوال الضد
المزاج بل عدم فقط فيكون هذا القسم ليس في القسم الذي
مثل ان يكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفقد في
انواعها عند المزاج بل يستحيل والامر القسم الذي مثل ان يكون
الرجل من الصبي لانه كان لا ينعكس ولا يكون الصبي بعد فساد
الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عنه امتزاج بعد فساد

(المزاج)

المزاج وايضا فانه انما تكلم لا على الموضوع بما هو الموضوع بل
بما يدل عليه لفظ الكون من الشيء ومعلوم ان هذا الانفعال لكل نسبة
للمتكون الى موضوعه فان ما كان المستعدات التي يكون منها الشيء
بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعدا ولا يلحقه تغير عن حالته
التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال انه الشيء كان منه فلا
يقال كان من الانسان رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم
للشيء من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالات ايضا في طريق
السلوك فكانه لما سمي كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عنه
عند الخروج الى الفعل كانه ما لا يتوهم فيه زوال امر كان له بسبب
استحقاق الاسم لم يقل انه يكون منه شيء فيعرض من هذا ان
يكون ما لا يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل في هذه القسمة
ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات
لان الصبي بما هو صبي لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو صبي
ورجل بعد المعنى المفهوم من اسم الصبي حتى يصير رجلا فيكون
الكون من الصبي آخر الامر بمعنى بعد ويكون ايضا انما تكلم
على الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الماء
اذا كان منه الهواء يستحيل في كيفية الفاعلة الى المائية فيصير
عنصر الذي لا يستحيل في كيفية اخرى فيصير عنصر الشيء آخر
مثلا في رطوبته فيصير عنصر النار من غير ان يرجع ماء ثم كذلك
النار في كيفية اخرى غير مقابلة للتي فيها استحال اليها الهواء
فيكون العلل المادية تذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع
فاذن لم يتبين من وضعه ان يجب ان يرجع لا محالة بل بان امكان
الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهي فليس ذلك مطلوبه
بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الآن في حل هذه الشكوك

عنصر الهواء ماء او لا يكون
فان لم يكن فالاشتغال بذكره
باطل فان كان فليس يجب
اذا كان الهواء ...

فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو نوعيا في الجوهر
بما هو جوهر معروض له ما لا يقوم جوهريته ولا ايضا يتكلم فيكون كلامه
في كون الجوهر من عنصر او من موضوع له اما على سبيل كون نوع الجوهر
مطلقا واما على سبيل كون نوع كمال الجوهر والاولى ان لا
يكون كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي واذا كان كذلك
كان العنصر جزءا ذاتيا في وجود الكاين وايضا في وجود المكون منه
لست اعني بالذاتي الذي يكون ضروريا لوجود المركب منه وفي غيره
فان هذا ايضا موجود للعنصر في الاكوان العرضية مثل العنصر
في الجسم الابيض ولكن اعني بالذاتية ان يكون كون العنصر جزءا
لامر ذاتيا له فلا يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا
لذلك الشيء او لما الشيء كماله الطبيعي ان يكون جزءا لجوهر
او لآخر حكمه حكمه لا ان يكون العنصر يقوم دون ذلك ثم عرض له
ان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوما ولا لازما
مكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا هو ذاتيا بالقياس الى المركب
وليس ذاتيا بالقياس الى ذاته فيجب ان لا يعرى عن كونه جزءا
واذا كان كذلك لم يخل الامر من اما ان يكون متقوما بهذا
الشيء او بآخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه قبل حصول
الصور الحادثة فيه شيء آخر يقوم مقامها في تقومه الا انها
لا تجتمع مع هذا فيكون قد كان قد حصل من العنصر ومن
ذلك الشيء جوهر فلما كان الثاني فسد ذلك الجوهر المركب من هذا
احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشيء
الذي حدث ولكن بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكن
قد حصلت بحيث يقوم المادة فقط ولم يحصل الامر الذي
هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل له

يحصل كاملا

لا بما هو جوهر

الموضوع ح

يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة
الطبيعية مبدأ الحركة الى الكمال الذي بالطبع فيلزم ضرورة ان لا يكون
هذا الشيء موجودا على سبيل منه الطبيعة زمانا لا عايق له فيه وهو غير
متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم ضرورة في هذا القسم
ان يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف
كون الجوهر الذي بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد جزئي
القسمين ضرورة وكذلك جميع اصناف ما هو كون الشيء عن شيء
يكون ذلك القابل في كليهما جزءا ذاتيا باعتباره في نفسه و
باعتباره بالقياس الى المركب وليس القابل ان يقبل امر
يجوز ان يكون القوة الطبيعية لا تتحرك الى كمالها الا لعوز معين
من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس في
الحبوب والبزور ومثال الثاني الامراض المذكورة فالجواب
عن ذلك ان كلام المعلم الاول ليس في الذي يكون لا محالة متحركا
بالفعل بل في الذي لو لم يكن عايق لطبيعته وكانت الاسباب
الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى
الكمال وكان في طريق السلوك فقد ظهر اذن ان في سائر الاقسام
غير مقصورة في هذا البحث الا القسم المذكور بل هنا الحكم غير
صحيح في سائر الاقسام فانه يجوز في غير كون الجوهر اذا فرضنا موضوعا
مبدأ ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور غير متناهية
من ان يتناهى كالخشب فانك كلما شكلته بشكل استعد بذلك
للامر واذا خرج استعداده الى الفعل استعد لامر آخر وكذلك
النفس في ادراك المعلومات ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية
لا يمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء
من العناصر مع ان الشيء مستعد القبول صورة الحيوانية والنباتية

وانه ليس مستقلا على احد العنصرين فحلها يظهر انه مما قد قيل وهو ان العنصر

بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج
يحدث فيه لا محالة استحالة في امر طبيعي له ولئن لم يكن معقوما فتكون
نسبته الى صورة المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة واذا
حصل هذا المزاج كان قبول الصورة الحيوانية له استكمالا لذلك
المزاج ويتحرك بالطبع به اليه فتكون نسبته الى صورة الحيوانية
نسبة الصبي الى الرجل فلذلك ليست يفسد صورة الحيوانية
الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي من الرجل ويفسد المزاج
الى موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء وكما
وليس الحيوان جوهر عنصر العناصر بل يستحيل الى ما من هي البسيطة
فيكون اذن الامتزاج والبساطة متعاقبان على الموضوع
والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن يكمل طبيعة كل واحد
منها من حيث هي بسيطة فيكون النار نارا صرفة في الكيفية
التي فيها اللازمة لصورتها وكذلك الماء وكذلك كل واحد من
العناصر فان كون الحيوان يتعلق بكونين وكل واحد منها
حكم يخصه من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين
المذكورين واما الشبهة التي تعرض من جهة انه انما اخذ من
العناصر ما جرت العادة لان يقال لان الشيء منه دون ما لم تجر به
العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه ليس يتغير احكام
الاشياء من جهة الاسماء لكن يجب لان يقصد المعنى فليقصد
وليتعرف الى ما فيه فنقول ان العنصر والموضوع الذي يكون
منه الشيء اذا كان متقدما في الزمان فانما له من جهة تقدمه اما انه
لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوي وانما يكون الجوهر
منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد
بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان معنى الا ان يقال انه متكون

ويتحرك بالطبع م

حيث م

من فقد ذا لم يكن

منه فاذا لم يكن له من جهة الاستعداد اسم بل اخذ اسم الذي لذاته
الذي يكون له ايضا عندما لا يجوز لان يتكون منه شيء لو لم يكن
هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن من جهة الاستعداد
اسم لم يمكن لان يقال باللفظ ولئن كان المعنى حاصلا في الوجود
واذا كان المعنى الذي للمسمى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في
المعنى حكم ذلك واي عدم الاسم يمنع لان يكون حكمه في اللفظ
حكم ذلك واذا اخذنا القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان
موضوعا لما احتجنا لان نقول في كل شيء انه يكون من العنصر
مثلا امكننا لان النفس العالمة تكون من نفس جاهلة مستعدة
للعلم الا ان يمنع استعمال لفظ تكون فيما خلا التكون الذي
في الجوهر فلا يجوز لان يقول في النفس العالمة انها كانت من نفس
مستعدة للعلم ولكن يجوز لا محالة في الجوهر وكلا منا فيه على
انه فيما احسب لا يختلف هذا الحكم في الجواهر ذواتها وفي الجواهر
مع احوالها واما قول القايل لان هذا يكون كونا من الشيء يجيء
بعد فليس اذا كان يجيء بعد كيف كان لم يكن الكون الذي
يقصده فانه لا بد في كل شيء كون عن شيء لان يكون الكاين بعدما
عنه كان انما الذي يزيغ المعلم الاول ولا يتعرض له هذا
لان لا يكون هناك غير معنى البعدية معنى مثل المثل الذي نضربه
ولنشرحه اما اذا كان من الشيء يجيء بعده فان بقي له من جوهره
الذي كان اولا ما هو ايضا من جوهر الثاني لم يكن يجيء بعد فقط
فكان الذي كلامنا فيه واما قول هذا القايل انه تكلم في
العنصر الذي دون العنصر الذي بالذات فقد وقعت فيه
المغالطة بسبب لان العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر
للقوام في الاعتبار ولئن كان هو هو بالذات فان العنصر بالذات

يكون م

كان م

بالعرض م

للكون هو ذات مقارنة للقوة والعنصر بالذات للقوام
هو ذات مقارنة للفعل وكل واحد منهما عنصر بالعرض لما
ليس هو عنصر له بالذات وكلامنا في العنصر الذي للكون
لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ
العنصر الذي للكون مبدأ للقوام فان الصبي ليس عنصرا
لقوام الرجل ولا يكون منه قوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل
ويكون منه كون الرجل فان قال قائل لكن المعلم الاول انما تكلم
في مبادئ الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي في الجوهر لقوامه
مثل موضوع السماء واقتصر على العنصر الذي للجوهر في كونه فالجواب
عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه هو معه بالفعل ولا يشكل تناهي
الامور الموجودة بالفعل في شيء متناه موجود بالفعل على من
بلغ لان يتعلم هذا العلم ووقف على سائر ما سلف فانما
يشكل عليه من امر تناهي العلل ولا تناهيها انه هل يمكن ان لا
يكون كذلك في العناصر التي بالقوة واحد بعد اخر مختلفة
بالقرب والبعد وهل الشك الا في حديث الماء والهواء
فحله سهل على من وقف على كلامنا في العناصر حيث تكلمنا
في الكون والفساد وعلى ان الكلام ههنا في كون الشيء عن الشيء
بالذات وكل تغير من الذي بالذات فهو في مضادة وحده
مقتصر اليها فيكون الذي كان عنها بالذات يفسد اليها وكذا
في الاخرى كذلك فتكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة
منها مقتصرة على طرفين يرجع احدهما على الاخر فقد انحل جميع
الشبه المذكورة **فصل** في اثبات تناهي العلل الغائية
والصورية واثبات المبدأ الاول مطلقا وفصل القول في
العلة الاولى مطلقا وفي العلة الاولى مقيدا وبيان ان كل ما هو علة

اولى مطلقة

[illegible]

اولى مطلقة علة لسائر العلل فاما تناهي العلل الغائية فيظهر لك
من المواضع التي حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في امرها
فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها ثبت تناهيها وذلك لان
علة التمامية هي التي تكون جميع الاشياء لاجلها وهي لا تكون
لاجل شيء اخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت
الاولى لاجل الثانية فلم تكن الاولى علة تمامية وقد فرضت
علة تمامية فاذا كان كذلك فمن جوز ان تكون العلل التمامية
تستمر الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا
كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان
وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات
فكل شيء غير الاول بالواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق في
نفسه **فصل** في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود
فقد ثبت لك الان شيء واجب الوجود وكان ثبت لك ان
واجب الوجود واحد فواجب الوجود واحد لا يشاركه
في رتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود
كل شيء وهو يوجبه ايجابا اوليا او بوسائط واذا كان كل شيء غيره
فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى ينضاف
الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار
اضافته الى غيره واعلم انه اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود
واحد لا يتكثر بوجه من الوجوه ان ذاته وحدانية صرف محض
حق فلا نعني بذلك انه ايجاب لا يسلب عنه وجود ان لا يقع له
اضافة الى الموجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود
فيسلب عنه انحاء من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود الى
الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي

[illegible]

يفيض عنه وجود لكنا نعني بقولنا انه وحداني الذات لا يتكثر انه كذلك
في ذاته ثم ان يتبعه اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات
توجد بعد وجود الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها
فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها ايضا اضافات اخرى
ويذهب الى غير النهاية فانا نكلفه ان يتامل ما حققناه في باب
المضاف من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة تتناهى
ففي ذلك انحلال شكه ونعود فنقول الاول لا ماهية له غير الانية وقد
عرفت معنى الماهية مما ذكرنا ان فارق الانية فيما فارقه في ابتداء تبياننا
هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب
الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس
واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك
ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر ذلك الانسان
هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او
هواء او انسان وهو واحد فتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه
الاختلاف في ان المبداء في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم
جعل المبداء واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله منهم واحدا
فمنهم من جعل المبداء الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد
مثل ماء او هواء او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبداء ذات
الواحد من حيث هو واحد لا شيء عرض له الواحد ففرق اذن
بين ماهية يعرض لها الواحد او الوجود وبين الواحد والموجود
من حيث هو واحد فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون
على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك
الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها
وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية حتى انه

انسان غير انه

ان ذلك غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود
هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبداء
كل حقيقة بل هي تاكد الحقيقة وتصحيحها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك
الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك
الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود يوجد لشيء
ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
بالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود وليس هو واجب الوجود
لان له شيئا به يجب وهذا محال ثم اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب
الصرف الذي يلحق الماهية واذا اخذ لاحقا بواجب الوجود
مطلقا ولا عارضا لها وجود الوجود مطلقا لانها لا يجب في وقت
وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت وليس هكذا حال
الوجود مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف الذي يلحق الماهية
فلا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة
او لشيء آخر وذلك لان الوجود لا يجوز ان يكون معلولا والوجوب
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب
الوجود بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة
لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب
الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته ويتحقق واجب الوجود
ولئن لم تكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية
ماهية للشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء
آخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء لا لشيء آخر
هذا خلف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه
هي الانية ونقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك

من حيث هو واجب الوجود ح

للماهية فانه ولئن كان قد يفارق
ذلك الشيء في غيبة تلك الماهية

لانك علمت ان الانية في الوجود لا تقوم من المهية التي هي خارجة
عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم
المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء
ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا
فاذا كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لنفسها فيكون الانية قد
تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه
موجود بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها
وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي مهية هو
معلول وساير الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات
تلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها
وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض
عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير
الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة
يوجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب ساير
الزوايد عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه اذ كان موجودا
بهذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل
الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط
لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة
فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك
زيادة فكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا جنس له
وذلك لان الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذ الجنس
مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول
قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى الجنس لا يخ اما ان يكون واجب
الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل والم يكن واجب

الوجود

الوجود وكان مقوما لواجب الوجود وكان واجب الوجود
متقوما بما ليس بواجب الوجود هذا خلف فالاول لا جنس له وكذلك
فان الاول لا فصل له اذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله
ولقائل ان يقول انكم ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم
الجوهر فلستم تتحاشون ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه
موجود لا في موضوع وهذا المعنى هو معنى الجوهر الذي جعلتموه جنسا
فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي جنسناه بل معنى ذلك
انه الشيء ذو المهية التي وجودها ليس في موضوع كجسم او نفس
والدليل على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة
وهو ان المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يعني جنسيته
والسلب الذي يلحق به لا يزيده على الوجود الا نسبة مباينة
وهذا المعنى ليس فيه اثبات شيء محصل بعد الوجود ولا
هو معنى لشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع
انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون الذات ما هو
الموجود وبعده شيء سلبي ومضاف خارج عن الهوية التي
يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت
قد علمت هذا في المنطق على ما تقدم وقد تعلمت في المنطق ايضا
انا فقلنا كل آ مثلا عنينا كل شيء موصوف بانه الف ولو كانت
لحقيقة غير الالفية فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه
انه الشيء الذي يقال عليه موجود لا في موضوع على ان الموجود
لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه مهية مثل الانسان والشجر و
الحجر فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على
ان بين الامرين فرقا وان الجنس احدهما دون الاخر انك تقول

لتحقق ان ما هو مجهول الوجود انه لا محالة هو موجود ان لم يكن في موضوع
ولا نقول انه لا محالة موجود الآن لا في موضوع فكانا قد بالغنا في تعريف
هذا حيث تكلمنا في المنطق **فصل** كانه تاكيد وتكرار
لما سلف من توحيد واجب وجميع صفاته السلبية على سبيل [illegible]
وما يجري مجراه بعيد القول في ان حقيقة الاول موجود للاول دون
غيره وذلك لان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو هو
ذاته ومعناه اما مقصور عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة مثلا
لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان
يكون هو هذا الانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان
هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط فان وجدت
لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا
هذا لامر غير الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود
فان هذه ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان تكون تلك
الحقيقة لغيره فتكون تلك الحقيقة ليست الا لهذا وان كان تحقق
هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا
المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون
واجب الوجود وهذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب
الوجود الواحد فقط وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين
والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى
واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان
وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما
يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له فكل ما ليس له وجود
الا وجود ما معنى ولا يتعلق من خارج وحالة من خارجه فما ذا يخالف
مثله فاذن لا يكون له شارك في معناه فالاول لا ند له ايضا فان

نقول الذي

نقول الذي واجب الوجود لا يجوز ان يكون مشتركا فيه لعدة بوجه
من الوجوه لا متفقي الانواع والحقائق ولا مختلفي الحقائق
والانواع اما اول ذلك فان واجب الوجود لا ماهية له تقارنه غير وجوب
الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد
وجوب الوجود وايضا لا يخلو اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب
الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد
من المتفقين فيه بها يخالف صاحبه او غير موجود لشيء منها
او موجودة لبعضها وليس في البعض الآخر الا عدمها فان
كانت غير موجودة في بعضها وموجودة في بعضها مثلا ان يكون
احدهما انفصل عن الآخر بان له حقيقة وجوب الوجود وشيء هو
الشرط في الانفصال وللآخر حقيقة وجوب الوجوب الوجود
مع عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط
وليس هناك شيء الا العدم ينفصل به عن الآخر فيكون في شأن
وجوب الوجود والحقيقة التي له ان يثبت قائمة مع عدم يلحق به فالعدم
لا معنى محصلا له في الاشياء والا لكان في شيء واحد معان
بلا نهاية فان فيه اختلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون
وجوب الوجود متحققا في الثاني من دون الزيادة التي له اولا
يكون فان لم يكن ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا
في وجوب الوجوب الوجود في الآخر ايضا وان كان فيكون الزيادة
فضلا ايضا وليس من وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب وواجب
الوجود غير مركب وان كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الآخر
فهي تقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون
وجوب الوجود يتم دونه او تم وجوب وجود كل واحد من الزيادتين
او يكون ذلك شرطا في ان يتم فان تم فوجوب الوجود لا اختلاف

غير موجودة وليس هناك شيء
يقع به الاختلاف بعد الاتفاق
فلا اختلاف بينها في الحقائق فهي
متفقة الحقيقة وقد قلنا انها تختلف
حقائقها بعد ما اشتركت فيه وان كانت م

شرطا م

فيكون م

شرطا م

فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض تلحقه وقد قام الوجود واجبا
مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق ولئن لم يتم فليس اما ان يكون
لا يتم دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب وجوده واما ان يكون
وجوب الوجود معنى متحققا في نفسه وليس في ذلك ولا احدهما
داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود ولكنه لا بد من ان
يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كان لها جوهريتها
في حد هيولتيها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة واما بالاخرى
وايضا اللون فانه وان كان فصل السواد لا تقومه من حيث
هو لون ولا فصل البياض فان كل واحد منهما كالعلة له في ان
يوجد بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه بل ايهما اتفق
ولكن ذلك في حال وذلك في حال فان كان الامر على مقتضى
الوجه الاول فكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود
وشرط فيه بحيث كان وجوب الوجود وجب ان يكون معه وان
كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود يحتاج الى شيء
يوجد به فيكون واجب الوجود من بعد ما يتقرر له معنى انه واجب
الوجود يحتاج الى شيء آخر يوجد به وهذا محال وفي الهيولى فليس
الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى في انه هيولى شيء
واللون في انه لون شيء وفي انه موجود شيء نظير اللون هناك
هو الواجب الوجود ههنا ونظير فصلي السواد والبياض هناك
هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا وكما ان كل واحد
من فصلي السواد والبياض لا مدخل له في تقرر اللونية لونية
كذلك يجب ان يكون خاصية كل واحد من هذين المفروضين
لا مدخل له في تقرير وجوب الوجود واما هناك فكان المدخل
للفصلين في ان صار يحصل اللون موجودا اي صار اللون شيئا

واما في اللون صح

هو غير اللون

هو غير اللون وزائد على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب
الوجود يكون متقرر الوجود بل هو تقرر الوجود بل الوجود شرط
في تقرر مهيته واجب الوجود او هو بعينه مع عدم او امتناع
بطلان واما في اللون والوجود لاحق يلحق مهيته هي اللون
فتوجد المهية التي هي بنفسها لون شيئا موجودة بالوجود فلو
كانت الخاصية ليست علة في تقرر مهية وجوب الوجود بل في
ان يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن تلك المهية
جزو جها عن اللونية كان الامر مستمرا على قياس ساير الاشياء
العامة المنفصلة بفصول وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة
لكن الوجود يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجوبه فيكون
الخاصية كانها يحتاج اليها [illegible] في امر هو الذي استغنى فيه
عنها وهذا محال وبالجملة كيف يكون شيء يحتاج اليه [illegible]
[illegible]
حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق بموجب لها فيكون وجوب
الوجود في نفسه امكان الوجود ونقرر من راس فنقول بالجملة
ان الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي
من حيث معناه بل ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة
فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان
وحقيقته بل في ان يكون [illegible] موجودا عينا فاذا كان المعنى العام
هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون
واجب الوجود موجودا دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو كالجنس
والحال ما يقع فيه اختلاف غير فصل في جميع هذا اظهر فتبين
ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له واذ هو بري
عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد

عدم صح

مهيته صح

بل الوجوب ليس له الوجود في شيء [illegible] اليه [illegible] صح

خارجا عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ومع ذلك فان صح

في الاول لا ضد له فقد وضح لك ان الاول لا جنس له ولا ماهية له ولا كيفية ولا
كمية ولا اين ولا متى ولا ند له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وانه
لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل
الواضحة وانه اذا حققته فانما يوصف بعد الانية بسلب المشابهات
عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه ثم فان كل شيء منه وليس يشاركه
لما منه وهو كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده

فصل

في انه تام بل فوق التمام وخير ويفيد كل شيء وانه حق وانه عقل
محض ويعقل كل شيء وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم
الكليات وكيف يعلم
الجزئيات وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود
تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا
عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج
في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة
عنه وايضا فان انيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام
لانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل
عن وجوده وله وفايض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض
فالخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود
او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو عدم لا
يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال فيكون المتشوق بالحقيقة
للوجود
الوجود فالوجود خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه
كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل اما هو عدم جوهر
او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية
الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء
للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته
ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته

يحتمل العدم

وما احتمل العدم صح

يحتمل العدم بوجه ما ليس من جميع جهاته بريا من الشر والنقص
فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا
خير لما كان مفيدا الكمالات الاشياء وخيراتها وقد بان لك ان واجب
الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا الكل وجود فهو من هذه الجهة
ولكل كمال وجود فهو من
خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان
حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن
من واجب الوجود وقد يقال او حق اعتبارا للوجوب حق ايضا لما
يكون الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقية مما يكون
الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته
لا لغيره وساير الاشياء فان ماهيتها كما علمت لا تستحق الوجود بل
هي في انفسها ومع قطع النظر اضافتها الى واجب الوجود تستحق
به العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى
الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك الا وجهه فهو احق
بان يكون حقا وواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة
للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء
المادة وعلايقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو وجود العقلي
وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل
نيله فهو عقل بالقوة والذي ناله العقل بالقوة هو عقل بالفعل
على سبيل الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك
هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا هو ان يكون في المادة
وعلايقها وهو المانع عن ان يكون عقلا فقد تبين لك ان البريء
عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته
ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول
فهو معقول ذاته صح
لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له

ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية
مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء
والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء
ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من هو او
غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك
ان ماهيته مجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل
بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة
هي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا
معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو بل
المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب
ان يكون شيئا آخر او هو بل هو نوع آخر من البحث يوجب ذلك
وتبين انه يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور — انه غير المحال
فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام
البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب
ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك على بلا شرط — والمحرك يجب ان يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو صح
انه آخر او هو وكذلك المضافات الثنيينية بالامر للنفس ان الاضافة
المعروضة في الذهن فانا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل الاشياء
بها فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة
~~وقد يجعل المتخصص رسما ووصفا مقصورا عليه بان كان~~
~~ذلك الشخص بما هو عند العقل شخصي ان كان للعقل الى ذلك~~
~~المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه بالنظير~~
~~له كالشمس مثلا او كالمشتري واذا كان النوع منتشرا في الاشخاص~~
~~لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشيء سبيل الا الى شيئا الى ان اشار~~
~~على ما عرفته ونعود فنقول كما انك انما تعلم حركات السماويات كلها~~

نفسها

نفسها نعقل ذاتها او نعقل ذلك قوة اخرى فتكون لنا قوتان قوة
نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم تتسلسل الكلام الى
غير النهاية فتكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان
انه ليس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء
آخر وهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل
ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد لها او لغيره
فهو معقول اذ كانت الماهية لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة
ولكل ماهية مجردة تفارق ذاتها او لا تفارقها فقد فهمت ان نفس كونه معقولا
او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار
ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاته
وان ماهيته مجردة ذاته لها وهاهنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني
والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا
ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان يكون واجب
الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل
فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون
واجب الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن
هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه
تأثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ لكل وجود
فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها
وللموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها
ومن وجه آخر ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من
حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز
ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة
يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين

صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب
الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها
مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة
وعوارض مادة ووقت وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة
ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية
فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة وكما أن
إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات
كثير من التعقلات بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو
كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة
في السماوات والأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى
لطف قريحة وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ
كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء
من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون — يكون م
هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية
فالأول تعالى يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه
وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم
تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها
صفات وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت — لكونها م
تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في
شخصه فتستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات
رسما ووصفا مقصورا عليها فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص أيضا
كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة
الشمس مثلا أو كالمشتري وأما إذا كان النوع منتشرا في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء
سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته فنعود فنقول كما أنك إذا تعلم الحركات السماوية كلها

فانت

فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ولكن
على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة
تكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا
ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين
حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات
إلا علمته ولكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات
كثيرة يكون كل واحد منها حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن
ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن
تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم يجز أن تحكم في هذا
جزئيات م — الآن بوجود هذا الكسوف أو لا وجوده إلا أن تعرف الحركات
بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف
من المدة وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة
جزئية صفتها صفة ما شاهدت ما بينها وبين الكسوف الثاني
الجزئي كذا فإن ذلك قد يجوز أن تعلم على هذا النوع من العلم ولا تعلم
وقت ما تشك فيه أنها هل هي موجودة بل يجب أن يكون
قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه حتى تعلم حال ذلك
الكسوف فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كلية
فلا مناقشة معه فإن غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا
أن الأمور الجزئية كيف يعلم ويدرك علما وإدراكا يتغير معهما
العالم وكيف يعلم ويدرك علما وإدراكا لا يتغير معهما العالم فإنك
إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت أو لو كنت موجودا
دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان
وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمرا فإن علمك في الحالين
يكون واحدا وهو أن كسوفا له وجود بصفات كذا بعد وجود الشمس

بعد كسوف كذا او م

... في الحمل كذا في حقه كذا او يكون بعد كذا وبعده كذا او يكون هذا
العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما الذي
ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف
ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق ذلك عند وجوده (علمك صح)
بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح
ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت
زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكم فهو بعيد ان
يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث
هو حكم منه جديد او معرفة جديدة واعلم انك انما كنت تتوصل
الى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك
بكل ما في السماء واذا وقعت الاحاطة بجميع اسبابها ووجودها
انتقل منها الى جميع المسببات ونحن نستبين هذا من ذي قبل
بزيادة كشف فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هنا كيف يعلم الاول العالي
من ذاته كيف يعلم كل شي ولم ذلك لانه مبداء شي هو مبدا لشي
~~...~~ او اشياء حالها وحركاتها كذا وما ينتج عنها كذا
الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك
التفصيل لزوم التعدية والتادية فتكون هذه الاشياء مفاتيح
الغيب **فصل** في نسبة المعقولات اليه وفي ايضاح
ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب كثرة في ذاته وان له
البهاء الاعظم والجلال الارفع والمجد العزيز المتناهي وفي
تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل
للاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه
ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على
المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة

واحدة

واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته
بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من
تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدا كل شي
فيعقل من ذاته كل شي واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشي
الموجود كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته
المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها و (محركة صح)
لكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب
الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم كيفية كون (من ذاته صح)
الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام
المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان
للحار بل عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه
العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما
وعاشق ذاته التي هي مبدا كل نظام خير من حيث هي كذلك
فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن
شوق فانه لا ينفعل عنه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه
ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج بقصد الى غرض ولا
يظن انه لو كان للمعقولات عنده صورة وكثرة كانت كثرة الصور
التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله
لذاته ذاته وهي بعد ذاته ~~لان عقله لذاته ذاته~~ ومنه يعقل كل ما بعده
فعقله بذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول علة عقله لذاته
على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على
نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبداء

وان كان ارتسامها في شئ واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد
على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة
في ذلك الشئ من معقولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل انه
مبدا له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقلها جزء او جعل
لانها نفس عقلها للخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت
وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا لما
عقلها وجدت ولم يكن هو ما عقل الا ولم يكن وجودها الا انها
تعقلات فانما يكون كانا قلنا لانه عقلها عقلها اولا انها وجدت
عنه وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته
عرض تكثر ولئن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته لئلا يكون من
جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود ولئن جعلتها
امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية ولئن
جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال
فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ
ان لا تتكثر ذاته ولا تبالي بان تكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما
ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا
وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشئ صورة من شأنها ان تعقل
وان يفيض عن الشئ صورة معقولة من حيث هي معقولة
بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدا لفيضان كل معقول من حيث
هو معقول كما هو مبدا لفيضان كل موجود من حيث هو — معلول صح
موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة
ليتضح لك ما ينبغي ان ينبغي فالاول يعقل ذاته ونظام الخير
في الكل انه كيف يكون بذلك النظام لانه يعقله وهو مستفيض

فالاول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل انه [illegible]

الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل البعض
ولئن كانت معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال
في المعقولات ولا يظن ان الاضافة العقلية اضافة الى الهيولى كيف — الهيولى صح
وجدت والا لكان كل مبدا صورة في مادة من شأن تلك
الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره ان يكون هو عقلا
بالفعل بل هذه الاضافة الى الهيولى هي بحال معقولة ولو كانت
من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقلها يوجد في كل
وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون
لا يعقل من نفسه انه مبدا ذلك الشئ على ترتيب الا عندما يصير
مبدا فلا يعقل ذاته لان ذاته من شأنها ان يفيض عنها كل وجود
وادراكها من حيث من شأنها انها كذا يوجب ادراك الاخر
ولئن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل
والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث
لها وجود في الاعيان فينبغي لك النظر في حال وجودها معقولة
انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم تلحقه او يكون — التي صح
لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصورة مفارقة على
ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة
في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة ارتسمت في ايهما
كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصورة
المعقولة ويكون معقولة على انها فيه ومعقولة من الاول على
انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدا لها فيكون من جملة
تلك المعلولات المعقولة منه ان الاول مبدا له بلا واسطة
بل يفيض وجوده اولا والمعقول منه انه مبدا له بتوسط
فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات

والذي كان

كاين موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه وهي خير غير منافي
وهو تابع لخيرية ذات المبداء وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك
الشيء مراد لكن ليس مراده الاول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون
عنه غرض فكانك قد علمت انه يستحيل ان يكون له هذا او فقلما بل هو لذاته وستعلم ام
مريد بهذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحياته هذه ايضا
بعينها فان الحيوة التي عندنا نكمل بادراك وفعل هو التحريك
ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو
ما يعقله من الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبداء فعله و
ذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد
فالحيوة منه ليس مما يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين والاتيه
منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصورة المعقولة
التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة المصنوعة
لو كانت بنفس وجودها كافية لان تتكون منها الصورة
الصناعية بان تكون صورا هي بالفعل مبادي لما هي له صورة
لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك
بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة
عن قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك العصب
والاعضاء الالية ثم تحرك الالات الخارجية ثم تحرك المادة
فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة
ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند المبداء المحرك وهذه الصورة
محركة لمبداء القدرة فيكون محرك المحرك فواجب الوجود ليست
ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه وقد
بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وكذلك
قد تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبداء

للكل

للكل لا ما خوذا عن الكل ومبداء بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه
الارادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود
لا يكون غير نفس الفيض وهو الجود فقد كنا حققنا لك من امر الجود
اذا تذكرت علمت ان هذه الارادة نفسها تكون جودا فاذا حققت
يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود ثم الصفات الاخرى
بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا
الوجود مع سلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة
البتة ولا مغايرة فالذي تخالط السلب انه لو قال قائل للاول
ولم يتحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه
بذاته الكون في الموضوع واذا قيل له واحد لم يعن الا الوجود نفسه
مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوب عنه الشريك
واذا قال عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة الا ان هذا
المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار
اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى
الكل واذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا
الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر واذا قال له
حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى الكل
المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال
واذا قيل له مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته
اي سلب المادة عنه مبداء نظام الخير كله وهو يعقل ذلك
فيكون ذلك مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه
من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو
انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود
مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبداء الكل

كمال ونظام وبهذا اضافة فاذا عقلت صفات الاول الحق علی هذه
الجهة لم يوجد فيها شیء يوجب لذاته اجزاء وكثرة بوجه من الوجوه
ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة
خيرية محضة بريئة عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من
كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدا
جمال كل شیء وجمال كل شیء وبهاؤه هو ان يكون علی ما يجب له
فكيف جمال ما يكون علی ما يجب فی الوجود الواجب وكل جمال
وملايم وخير مدرك فهو محبوب معشوق ومبدا ذلك كله
ادراكه اما الحسی واما الخيالی واما الوهمی واما الظنی واما العقلی
وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك
اكمل واجمل واشرف واما فاحباب القوة المدركة اياه و
التذاذها به اكثر فالواجب الوجود الذی هو فی غاية الجمال و
الكمال والبهاء الذی يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال
وبتمام التعقل ويتعقل العاقل والمعقول علی انهما واحد
بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ
وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملايم من جهة ما هو
ملايم فالحسية احساس بالملايم والعقلية تعقل بالملايم وكذلك
فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو
افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك الامر لا يقاس اليه شیء وليس
عندنا لهذه المعانی اسام غير هذه الاسامی فمن استبشعها استعمل
غيرها ويجب ان تعلم ان ادراك العقل للمعقول اقوی من ادراك
الحس للمحسوس لانه اعنی العقل يعقل ويدرك الامر الباقی
الكلی ويتحد به ويصير هو هو علی وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره
وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التی يجب لنا بان نعقل

ملائما

(margin: استبشعها)

ملائما هی فوق اللذة التی يكون لنا بان نحس ملائما ونسبة بينهما
لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب
ان يستلذ به لعوارض كما ان المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه
لعارض وكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا فی البدن
فانا ولن حصل بقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة
ما يجب للشیء وذلك لعايق البدن فلو انفردنا عن البدن لكنا
بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات
الحقيقية والكمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة
بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية
له وسنوضح هذه المعانی كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة
حصول كمالها لها فللحس المحسوسات الملايمة وللغضب
الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شیء ما يخصه وللنفس الناطقة
مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل
او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق **المقالة التاسعة**
فی صدور الاشياء عن التدابير الاول والمعاد اليه
فصل فی صفة فاعلية المبداء الاول فنقول ظهر لنا ان
للكل مبدا واجب الوجود وغير داخل فی جنس او واقع
تحت حد او برهان بری عن الكم والكيف والماهية والاين والمتی
والحركة لا ند له ولا ضد له ولا شريك له وانه واحد من الوجوه جميعها
لانه غير منقسم لا فی الاجزاء بالفعل ولا فی الاجزاء بالفرض
والوهم كالمتصل ولا فی العقل بان يكون ذاته مركبة من معان
عقلية متغايرة يتحد بها جملة وانه واحد من حيث هو غير
مشارك البتة فی وجوده الذی له فهو بهذه الوحدة فرد و
هو واحد لانه تام الوجود ما بقی له شیء ينتظر حتی يتم وقد كان هذا

احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي ليس كالواحد
الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوجه
هي معنى وجودي بل يجوز ذاتا او ذوات وقد اتضح لك فيما سلف
من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدا
الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست متكونة
تكون زمانا فقد بان لك من هنالك من وجه ان مبدا دائم الوجود
وقد بان لك بعد ذلك ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستانف له حال لم يكن مع انه
قد بان لك ان العلة لذاتها تكون موجبة المعلول فان دامت
اوجبت المعلول دائما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفتك
ما نحن فيه شرح الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك قد علمت ان
كل حادث فله مادة فاذا لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان تكون
علتاه الفاعلية والقابلية لم يكونا موجودتين او كانتا ولكن كان
الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن
القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا
قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة
العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب
كون الكاين عنها او لا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث
كاين البتة فاذا حدث لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه — امر صح
على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث
لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب
علته او بعدها فاما القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه
لحدوث العلة ومعها غير متاخرة عنها فانه ان كانت العلة
غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتاخر عنها المعلول لزم

ماقلناه

ما قلناه في الاول من وجوب حادث آخر غير العلة وكان ذلك
الحادث هو العلة القريبة فان تمادى الامر على هذه الجهة وجبت
علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجبت معا وهذا امر قد فرغنا
الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون من العلل الحادثة كلها
دفعة لا لقرب من علة اولى او بعد فبقي ان مبادي الكون ينتهي
الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة
حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين
والا رجع الكلام الى الراس في الزمان الذي بينهما وذلك انه
ان لم تماسه حركة لكانت الحوادث الغير المتناهية متهيئة في
آن واحد اذ لا يجوز ان يكون في آنات متتالية متماسة
فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الآن
بعد بعد او بعد بعد قرب فيكون ذلك الآن نهاية حركة ادت او اولى
الى حركة اخرى او امر آخر فان ادت الى حركة اخرى واوجبت
كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى
في هذه المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين
ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة
ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا ان كانت حركة
قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة
فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا يحدث بعدما لم يكن الا الآن
وذلك الحادث لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا
نبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان قصدا من الفاعل
او ارادة او علما او آلة او طبعا او حصول وقت اوفق للعمل
دون وقت او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن
او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة

لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل فنقول ان كانت العلة الفاعلة
والقابلة موجودتي الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج
الى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل
مثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل او آلة او زمان
او من جهة القابل مثل استعداد لم يكن او من جهتيهما جميعا مثل
وصول احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذا بحركة واما ان
كان الفاعل موجودا او لم يكن قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان
القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة فيها اتصال فيكون المحال قبل
قبل الحركة حركة واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدم وجود
القابل وهو القابل المادة فيكون قد كان القابل حتى يحدث
القابل واما الذي وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود
فالفاعل يحدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة
على ما وصفنا وايضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود وواجب
الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب
الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحالة الحادثة لا في
ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام في
حدوث الارادة عنه ثابت اهو بارادة او طبع او لامر
آخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع
حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته
فيكون الكلام ثابتا ولان حدث في ذاته كان ذاته متغيرا وقد
بينا ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته و
ايضا اذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل
حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على ما كان ولا
يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر

على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه او ترجيح الوجود عنه
بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه وكان التعطيل
عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث
الحادث عنه نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني
كما يقولون في الارادة والمراد والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد
ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد
عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها
شيء فاذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات
قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او شيء مما يشبه هذا لم
يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه
ضميرا فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل
ولا ترجيح له ان يوجد الا بسبب واذا كانت هذه الذات
التي للعلة كما كانت ولا ترجيح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا
داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في
هذه الذات ان كانت هي العلة الفاعلة والا كانت نسبتها
الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فيكون
الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدث
لها نسبة فقد حدث امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها
ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا ولم يكن هي النسبة
المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج
عن ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد
شيء والا فقد اخرج من الجملة شيء ونظر في حال ما بعده فان كان
مبدأ النسبة مباينا فليست هي النسبة المطلوبة فاذن الحادث
الاول يكون على هذا القول في ذاته لكن محال فكيف يمكن ان يحدث

ذاته شيء وعمن يحدث فعند بان ان واجب الوجود بذاته واحد
فيلزم ان ذلك عن الحادث منه فيكون ليست النسبة المطلوبة لانا
نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل فهي
عن واجب الوجود الاخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد
وعلى انه ان كان عن آخر فهو العقل الاول والكلام ثابت فيه ثم
كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع
وبماذا يخالف الوقت الوقت وايضا اذا بان ان الحادث
لا يحدث الا بحدوث حال في المبداء فلا يخ اما ان يكون حدوث
ما يحدث عن الاول بالطبع او عرض فيه غير الارادة او بالارادة
اذ ليس بقسري ولا اتفاق فان كان بالطبع فقد تغير الطبع
والذي كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلنترك
انها حدثت فيه او مباينة له بل نقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد
او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد نفس الايجاد لذاته
فلم لم يوجد قبل اتراه استصلح الان او حدث وقته او قدر عليه
الآن ولا معنى فيما نقول قول القائل ان هذا السؤال باطل
لان السؤال في كل وقت عائد بل هذا سؤال حق لانه في كل وقت
عائد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان الذي هو للشيء
بحيث كونه بمنزلة ليس لغرض والذي هو للشيء بحيث
كونه منه اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع
بشيء وايضا فان الاول بماذا يسبق افعاله الحادثة ابذاته ام
بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا
معا وحركة المتحرك بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا
فيجب ان يكونا كلاهما محدثين الاول القديم والافعال
الكائنة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان

بان كان

بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظ كان يدل
على امر مضى وليس الان وخصوصا ويعقبه قولك بعد كان كون
قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو مقداره فقد كان اذن
زمان قبل الحركة هو الزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان
واما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها وقد بان لك هذا فان لم
يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث
مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت
الاول من الخلق وقد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا
خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق ثابت مع
كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته
حاصل بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق
بلا شيء ثالث فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه قد
كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول
الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن مفهوما
منه السبق بل قد يصح ان يعقبهم مع التاخر فانه لو عدمت الاشياء
صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان يقال لذلك كان بل انما يفهم
السبق بشرط ثالث فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم
كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدا
لا عن بداية وجوز فيه ان يخلق قبل اي خلق توهم فيه خلقا فاذا
كان هكذا كانت هذه القبلية مقدرة بكمية وهذا هو الذي نسميه
الزمان اذ تقديره ليس ذي وضع ولا ثبات بل على سبيل
التجدد ثم ان شئت فتامل انا وبينا الطبيعة اذ بينا ان ما
يدل عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة والهيئة الغير
القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول تعالى انما يسبق

الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان مع حركة واجسام او جسم
وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده فلا يخ اما ان يجوّزوا
ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق جسما ذا حركات تقدر ان يخلق ح
اوقاته وازمنته ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق
العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة
او لم يمكن الخالق ان يبتدئ الخلق الا حين ابتداءه وهذا القسم الثلثة محال
يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات
عن الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول ينقسم عليهم
قسمين فيقال لا يخ اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما
غير ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا
يمكن ومحال ان لا يمكن لما بينا فان امكن فاما ان يمكن خلقه
مع خلق ذلك الجسم الذي ذكرناه قبل هذا الجسم او انما يمكن قبله
فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين
متساوي الحركة في السرعة فيقع بحيث ينتهيان الى خلق
العالم ومدة احدهما اطول ولئن لم يمكن معه بل كان امكانه من الاول ح
مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه يتقدرنه حال العدم امكان
خلق شيء بجنسه ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع
ذلك متقدما ومتاخرا الى ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق
ما قدمناه من وجود حركة لا ابتداء لها في الزمان وانما البدو
لها من جهة الخالق وانها هي الحركات السماوية فيجب ان يعلم ان
العلة القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل وان السماء حيوان
مطيع لله جل جلاله فصل في ان المحرك القريب
للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الابعد
عقل فنقول انا قد بينا في الطبيعيات ان الحركة لا تكون طبيعية

للجسم على الاطلاق والجسم على حالته الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع
مفارقة ما بالطبع لحالة والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية
لا محالة فظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان
شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات
باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما تقتضيها الطبيعة
لوجود حال غير طبيعية اما في الكيف كما اذا سخن الماء بالقسر
واما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان
كما اذا انقلعت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة
قد يكون في مقولة اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال
الغير الطبيعية وتقدير البعد عن الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة
لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة غير طبيعية
الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون
فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست
تفعل باختيار بل على سبيل التسخير وسبيل ما يلزمها بالذات
فان كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة
اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل
هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا
اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد
في تركها ذلك كل النقط وليست تهرب عن شيء الا وتقصده
فليست اذن الحركة المستديرة طبيعية الا انها قد تكون بالطبع
اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها
فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان سببا طبيعيا
لذلك الجسم غير غريب عنه فكانه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما
تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك

اي ذاتيا والتحقيق ان الحركة السماوية تكون طبيعية
وذاتية للصورة السماوية بحيث لا تفارقها
في الوجود ولا تنفك الصورة اصلا فكيف
تنفك وان هذه الحركة جبلة للفلك وصورة
لذاتها وبهذه الحركة تخلق العناصر ولوازمها
اي صدرت السماوات والارض عنه وبها الصور
بارادة كلية شاملة لوجود السماء والارض والخلائق
بالنظم المقتضي الطبيعي بحيث لا تنفك عنها
ورتبة من الذات بالذات
الوجود بحكم الله

المحركة م

والذي سكن قسراً احسّ ذلك الميل فيه يقاوم المسكّن مع سكونه طلباً للحركة
فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة تكون موجودة
عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجوداً فهكذا ايضاً الحركة الاولى
فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلاً بعد ميل وذلك الميل
لا يمتنع ان يسمى طبيعياً لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار
ولا يمكنه ان يحرك او يتحرك الا على جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد
لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت هذا المعنى طبيعة
كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة
فيض عن نفس متجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك
ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسراً فهي عن ارادة لا محالة
ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية
صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل
ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا
ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مخصوص بنسب فانه
لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان
عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان
كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون لكل حركة يتجدد فيه فليتجدد
قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة ونسبة له تقدم منه البعد
قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان
الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت
عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة
الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان
يتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة
لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة فان كانت علة لهذه الحركة

بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجباً للموجود
والمعدوم لا يكون موجباً للموجود وان كان قد يكون الاعدام علة
للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئاً موجوداً فهذا لا يمكن وان كانت
العلة علة لامور يتجدد في السؤال في تجددها ثابت فان كانت
تجدد الطبيعة لزم المحال الذي قدمناه وان كانت ارادية فيتبدل
بحسب تصورات متجددة فهو يثبت الذي نريده فقد بان ان
الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن
ان يتوهم ان تلك الارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل
العقل من معقول الى معقول اذا لم يكن عقلاً من كل جهة بالفعل
ويمكن ان يعقل الجزئيات تحت النوع منتشراً مخصوصاً بعوارض
عقلاً بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل
يعقل الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالاً من حد الى حد ويأخذ
تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما
من شأنه ان يبرهن عليه من ان الحركة من كذا الى كذا ومن كذا الى كذا
فتتعين مبادئها كلياً الى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلياً وكذلك
حتى يفنى الدائرة فلا يبعد ان يتوهم ان تجدد الحركة تتبع تجدد
هذا المعقول معقول ولا على هذا السبيل يمكن ان يتوهم امر الحركة
المستديرة فان هذا التأثر على هذا الوجه يكون صادراً عن الارادة
الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف
كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها وان كانت ارادة
لحركة تتبعها ارادة لحركة واما هذه الحركة التي من ههنا تعيينها الى هناك
بعينه فليست اولى ان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي
من هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزئية
الى واحد واحدة من تلك الارادات العقلية المنتقلة واحدة فليس ذلك

جزء اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من الذي لا يتبين وكل شيء
فنسبته الى مبداءه في ولا نسبته واحدة فانه يبعد عن مبداءه باجمعها
ولم يتميز ولم يترجح وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته
فانه لا يكون كما علمت وكيف يصح ان يقال ان الحركة من آ الى ب
لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى
عقلية دون ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم
ويكون بالعكس فان آ و ب و ج متشابهة بالنوع وليس شيء
من الارادات الكلية بحيث يعين الالف دون الباء والباء
دون ج ولا الالف اولى بان يتعين من الباء والجيم عن تلك
الارادة ما كانت عقلية ولا الباء من الجيم الا ان يصير نفسانية
جزئية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا
كلية فقط لم يمكن ان يوجد الحركة من آ الى ب اولى من التي من ب
الى ج ثم كيف يمكن ان نفرض فيها ارادة وتصورا ثم ارادة
وتصورا يختلفان في امر متفق ولا استناد فيه الى مخصص شخصي
يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه ان يفرض هذا الانتقال
الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى العقل
الصريح ان يعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فينا بعقل دايرة
معا فاذن على الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية يكون المبداء بر ص
القريب للحركة ولسنا نمنع ان يكون هناك ايضا قوة عقلية
ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه تخيل واما
القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرة المعقول
دايما ان كان معقولا كليا عن كلي وكليا عن جزئي على ما اوضحنا
فاذا كان الامر على هذا فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبداء حركته
القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي متوهمة اي لها

ادراك

ادراك للمتغيرات كالجزئيات وارادة لامور جزئية باعيانها وهي
كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا ابل قائمة بنفسها من
كل وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة
والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب ان يكون قبله
عقل وهو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه
الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا يتحرك
بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة فانها كما تبين لك
جسمانية ومستحيلة ومتغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها
الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها
ان يعقل نفعلا ما شوبا بالمادة وبالجملة فيكون اوهامها او ما يشبه
الا وهام صادقة وتخيلاتها او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل
العملي فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم لكن المحرك الاول لها
قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك
بوجه من الوجوه في ان يحرك والا لاستحالت ولكانت
مادية كما تبين هذا فيجب ان يحرك كما يحرك محرك بتوسط
محرك آخر وذلك الآخر محاول للحركة مريد لها يتغير بسببها
وهذا هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك
المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق فهو الغاية و
الغرض الذي اليه ينحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق
بما هو معشوق هو الخير عند العاشق بل نقول ان كل
محرك حركة غير قسرية فهي الى امر ما ولشوق امر حتى الطبيعة
ايضا فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي
للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة
امر ارادي لطلب حتى كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني

وهو الخير المظنون وطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو
الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير الحقيقي المحض
هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب
عن ملايم للجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى
حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملايمة فيلتذ او يتبع من يحيل له
فيغضب وعلى انه لكل حركة الى لذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا
فان اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان يكون
مبدأ هذه الحركة اختيارا وارادة للخير الحقيقي فلا يخلو ذلك الخير
اما ان يكون ما ينال بالحركة ويتوصل اليه او يكون خيرا ليس
جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك
الخير من كمالات الجوهر المتحرك فيناله بالحركة والا انقطعت
الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك
الفعل كمالا كما من شاننا ان نحوز ليمدح ونحسن الافعال لتحدث
لنا ملكة فاضلة او نصير خيرين وذلك لان المفعول
يكتسب كماله من فاعله ومحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله الفاعل م
فان كمال المعلول اخس من كمال العلة والاخس لا يكتسب
للاشرف والاكمل كمالا بل عسى ان يهيئ للاخس
للافضل آلة او مادة حتى يوجد هو في بعض الاشياء
عن سبب آخر واما نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب
فيه وهو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة
التي تحصل بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع
ضدها ويهيئ لها وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل
لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر آخر يشبهه
وعلى هذا فانا الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى

النفسانية

النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلامنا في الموجد
ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيئا ليوجد كمالا انتهت الحركة
عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته
ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب العقل
التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو ان يعقل ذاته
فيصير مثله في وجوب البقاء الابدي على الكمال ما يكون للجوهر
الشيء في احواله ولوازمه كما له كذلك فان كان يمكن ان يحصل
كماله الاقصى له في اول الامر تم تشبهه به بالثبات وما كان
لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر تم تشبهه به
بالحركة وتحقيق هذا هو ان الجوهر السماوي قد بان ان
محركه يحرك عن قوة غير متناهية والقوة التي للنفس الجسمانية
متناهية لكنها بالعقل الاول فيفيض عليها من نوره وقوته دائما
نصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل
للمعقول الذي يفيض عليه نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي
في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة
ثانيا فانه ليس له ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان
يكون على وضع او اين آخر له في جزئه فانه ليس شيء من اجزاء
مدار فلك او كوكب اولى بان يكون محلا فيناله الجزء من جزء
آخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة فقد
عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه
بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل كمال يكون للشيء
دائما ولم يكن ممكنا للجسم السماوي بالعدد فحفظ بالنوع و
التعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال
ومبداها الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال

في ان يحصل له الكمال الممكن له
في ذاته كما حصل للمعقول م

وكذلك في كمه وكيفه الا في وضعه
او اينه اولا وفيما يتبع وجوده من الامور م

الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه وانت اذا تأملت
حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون تنال
بالفعل اينا لم تستوجب ان يكون جسم مشتاق شوقا الى ان يكون
على وضع من اوضاعه التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على الاكمل
ما له من كونه متحركا وخصوصا ويتبع ذلك من الاحوال والمقادير
الفايضة بقدر الامكان ما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض
للخيرات لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة
لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود هو التشبه بالاول
بمقدار الامكان في ان يكون على الاكمل ما يكون في نفسه وما يتبع
من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فتكون
فيكون الحركة لاجل ذلك بالمقصود الاول كلا واقول ان النفس تشوق
الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر عنه الحركة الفلكية
صدور الشيء عن التصور الموجب له ولن كان عن مقصود في ذاته
بالقصد الاول لان ذلك التصور لما بالفعل فتجدد عنه طلب
لما بالفعل الاكمل ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو
الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل لامثاله وجود
وبقيت دائما بالقوة فالحركة تتبع ايضا ذلك التصور على
هذا النحو لا على ان يكون مقصوده اوليه ولن كان ذلك التصور
الواحد تتبعه تصورات جزئية ذكرناها وفصلناها على سبيل
الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول وتتبع تلك التصورات
الجزئية الحركات المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد
بكماله لا يمكن والحركة آلة استكمال ممكن في هذا الباب فيكون
الشوق الاول على ما ذكرنا ويكون ساير ما يتلوه انبعاثات
وهذه الاشياء قد توجد لها نظاير بعيدة في ابداننا ليست

تناسبها

تناسبها ولن كانت قد تخيلها وتخيلها مثل ان الشوق اذا
اشتد الى خليل او الى شيء آخر يتبع ذلك فينا تخيلات على
سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات التي
نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي سبيله البرم
واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كائنة بالارادة والشوق
على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن
على النحو الذي ذكرناه ليس ان تكون الحركة مقصودة بالقصد
الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من
شرط الحركة الارادية ان تكون مقصودة في نفسها بل اذا
كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر يسنح منها تارة تحريك
الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض
وتارة على نحو آخر مشابه او مقارب له اذا كان غير تخيل
سواء كان الغرض امرا ينال او امرا يقتدى به ويحتذى حذوه
ويتشبه بوجوده فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الاول
وبما يعقل منه او يدرك منه على نحو عقلي او نفساني شغل ذلك
عن كل شيء وكل جهة لكنه ينبعث عن ذاك ما هو ادون مرتبة
منه وهو الشوق الى التشبه به بمقدار الامكان فيلزم طلب
الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون هذا
الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا
الاستكمال منبعث عن الشوق وعلى هذا النحو يحرك المبدأ
الاول جرم السماء فقد اتضح لك من هذه الجملة ايضا ان المعلم
الاول اذا قال ان الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني او قال
انه متحرك بالنفس فماذا يعني او قال انه متحرك بقوة غير
متناهية يحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني وانه ليس في اقواله

متناقض ولا اختلاف وانت تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق
الاول واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول الذي يحرك السماء
فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها
ومتشوق ومعشوق يخصها على ما يراه المعلم الاول ومن بعده من
محصلي علماء المشائين فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل
ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي يخص
واحدا واحدا منها فيجعلون اول المفارقات الخاصة محرك
الكرة الاولى وهي عند من يتقدم بطلميوس كرة الثوابت وعند
من تعلم بالعلوم التي ظهرت لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة
بها غير مكوكبة وبعد ذلك فمحرك الكرة التي تلي الاولى بحسب
اختلاف الرأيين وكذلك على هذا فهؤلاء يرون ان محرك
الكل شيء واحد ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم
الاول يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه و
يتبع عددها عدد المبادي المفارقة وبعض من هو اسد قولا من
اصحابه يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك
جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان لكل
كرة محرك ومشوق يخصانه والذي يخلص عبارته عن كتب
المعلم الاول على سبيل التلخيص وان لم يكن يغوص في المعاني
يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبداء
حركة الكل فلك على انه فيه ووجود مبداء حركة خاصة له على انه
معشوق مفارق وهذا ان اقرب قدماء تلامذة المعلم الاول
من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة
المجسطي ان حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة
وفي السرعة والبطوء فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخرى

ومشوق

ومشوق غير الذي للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت
السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المشوقات خيرات محضة
مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في
الشوق الى المبداء الاول فيشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها
ونحن نزيد هذا بيانا

فصل في كيفية صدور الافعال عن المبادي العالية

ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من المحركات المفارقة المعقولة
بذاتها المعشوقة ولنحقق هذا البيان ولنفتتح من مبداء آخر
نقول ان قوما لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين اذ يقول
ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان تكون للعناية
بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا
ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان تكون
لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان تكون لاجل معلولاتها ارادوا
ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست
لاجل ما تحت القمر ولكنه للتشبه بالخير المحض والشوق اليه
واما اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كل واحد منها
في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع
كالذي رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع
وعرض له اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع
الذي فيه قصده وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع
الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني
وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك
حركة كل فلك انما هي ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى
هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء انه
ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء

معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن لئن يحدث ذلك في نفس
في نفس الحركة حتى يقول قايل لئن السكون كان يتم لها بحيزه يخصه والحركة
كانت لا تقر لها في الوجود ويتبع عيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الاخر
او اعسر فاختارت الانفع فان كانت العلة المانعة عن القول بان
يصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغرض المعلولات
وهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة ولئن لم يمنع هذه العلة
قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة
والبطوء بهذه الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف
في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل
حتى يتسبب اليه بل ذلك مختلف ونقول بالجملة لا يجوز لئن يكون شيء
منها لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة
وبطوء بل ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون
من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من المقصود لان كل ما
لاجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر من حيث هو والاخر على ما هما
عليه بل نتمم بل الاخر النحو الاخر من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز
لئن يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى
معه قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا ومفيدا
لوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب بالضرورة شيء
يكون القصد مهيئا له ومفيد وجوده شيء آخر مثل الطبيب للصحة
فالطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة والالة وانما يفيد
الصحة مبدأ اجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها
وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطئا في قصده اذا قصد
ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله الطبيعي بل بالخطاء
ولان هذا البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا تنحل

الا بالكلام

الا بالكلام المشبع فلنعدل الآن الى الطريق الاوضح فنقول لئن
كل قصد فله مقصود والعقلاء منه الذي يكون وجود المقصود عن
القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشيء الذي
هو اولى بالشيء فانه يفيده كمالا ما لئن كان بالحقيقة تحقيقيا ولئن
كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء
الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح او السلامة او رضاء
الله تعالى وتقدس وحسن معاد الآخرة وهذه وما اشبهها كمالات
حقيقية لا يتم بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد
كمالا ما للقاصد لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال والعبث ايضا
يشبه لئن يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك او شيئا
ما علمت او سائر ما شرح لك ومحال لئن يكون المعم المستكمل
وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن فاذن المواضع الذي
يظن فيها لئن المعلول افاد علته كمالا مواضع كاذبة او مجوزة
ومثلك ممن احاط بما سلف له من الفنون لا يقصر عن تاملها
وحلها فان قال قايل لئن الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد
الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك منه فان
هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد لشيء فهو طلب المعدوم
وجوده عن الفاعل اولى من لا وجوده وما دام معدوما وغير مقصود
لم يكن ما هو الاولى بالفاعل وذلك نقص فان الخيرية لا تخلو اما لئن
يكون صحيح موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا
القصد في وجودها فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية
واحدا فلا يكون الخيرية يوجبه ولا يكون حال ساير لوازم الخيرية
التي يلزمها بذاتها لا عن قصد هو قصد هذه الحال واما لئن يكون
بهذا القصد يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد عن استكمال

قيل لئن الخير يفيد الخير

له

الجزئية وقوامها لا معقولة ولئن قال قائل ان ذلك للتشبه بالعقل الاعلى في ان جزئية متعددة وحتى يكون بالحيث يشبهها خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه به في انه لا يقصد لشيء بل انه ينفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاق من جماعة اهل العلم واما استفادة كمال بالقصد فيباين للتشبه التام الا انه يقال ان المقصود الاول شيء وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد الاول شيئا في ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فتكون الجهة غير مقصودة قصدا اوليا المنفعة بتبع بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات الشيء مستتبع لتلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات الاول من حيث يفيض عن الوجود بعد ان يكون القصد الاول امرا اخر ينظر الى فوق فاما النظر الى السفل واعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى الجهة حتى يكون تشبها بالاول في الاستتباع لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما تحت ويفيض عنها وجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك لذاته من حيث ذاته لا مدخل التشبه لوجود الاشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق بالاول به كمال فان قال قايل انه كما قد يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا او كمالا والحركة فعل له مقصود فكذلك سايرات عيلها فالجواب ان الحركة ليست

يستفيد

تستفيد كمالا او خيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي يشتاق اليه وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل بل تكمل بهذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس تستفيد الاوضاع والاين على التعاقب وبالجملة يجب ان يرجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع التصور الشوقي وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر بعد ما يزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية الباري بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة لما بعده على اي سبيل هي وان الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي الاولى ومن الاسباب التي وسطها وقد اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض وانها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان يرضى به ويعلم بل كالماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزم ان يبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل ليحفظ نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل وتتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزم ولد والصحة هي الصحة بجوهرها وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكون وليس في تلك في ذاتها كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوق الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المعشوقة المتشوق اليها قد تختلف بعد ذلك الاول فليس اذن الشكل عنها

الجزئية

من حيث ذاته

اذ لا يمكن استثبات الشخصي له فهذه الحركة لا تشبه ساير الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها

انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب لنا ان نبين ذلك
فيما علمناه من ان الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات ولكن
بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة اجساما
لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها
بالجسم الذي هو اشرف واقدم كما ظن القوم من احداث
المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض
الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه به يوجب
مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها فان اوجب المقصود
غير تلك شيئا فانما يوجب الضعف في العقل الا المخالفة في
العقل مخالفة يوجب ان يكون هذا الى جهة وذاك الى جهة اخرى
ولا يمكن ان يقال ان السبب في ذلك الخلاف طبيعة ذلك الجسم
كان طبيعة ذلك الجسم المتحرك تعاند ان يتحرك من آ الى ب ولا تعاند
ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال فان الجسم بما هو جسم لا يوجب
هذا والطبيعة بما هي طبيعة الجسم يطلب الاين الطبيعي من غير
وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان
النقل عنه قسرا فتدخل في حركة الفلك معنى قسري ثم وجود
كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبع الفلك فليس
يجب اذن ان يكون اذا ابتدأ جزء من جهة جاز ولئن ابتدأ من
جهة لم يجز يجب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة تنقل حركة الى
جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى الجهة الاخرى لئن كانت
عيقت عن جهتها وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة ليست طبيعية
ولا ايضا هناك طبيعة توجب وضعا بعينه ولا جهات محدودة
فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له
الى اي جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس

ثانوه

حتى يكون طبعا ان يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في
الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة تتبع للغرض وليس الغرض
تبعا للارادة فان كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض فاذن
لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف
الغرض والقسر ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض
تشبها بعد الاول بشيء بجسم من السماويات لكانت الحركة من نوع
حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له او اسرع منه في كثير من المواضع
وكذلك لئن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك
ذلك الفلك وقد كان بان انه ليس الغرض في تلك الحركات
شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الآن انه ليس
جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك
من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد
عنها ولا اجسام ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد
منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه ويختلف الحركات
واحوالها اختلافها الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف
كيفية وجوب ذلك وكميته ويكون العلة الاولى متشوق الجميع
بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا
معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن
لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي
تصور للجزئيات وارادة للجزئيات ويكون ما تعقله من الاول
وما تعقله من المبداء القريب الخاص به مبداء تشوقه الى التحريك
فيكون لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل
الفعال الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به
وبالجملة لا بد في كل متحرك منها الغرض عقلي من مبداء عقلي يعقل

الذي هـ

الجز الاول تعالى ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق
الذات وهو مبدا للحركة جسمانية اي هو اصل الجسم فقد علمت ان الحركة
السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات
على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدا الاول
بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدا في حركة كرات
كل كوكب فيها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات
بعدد الكواكب وكان عددها عشرة بعد الاول تعالى اولها العقل
المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذي هو مثله
لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي
الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه
نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة
لها حكم في حركة نفسها والكل كوكب كانت هذه المفارقات
اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقه
وآخره العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات
مبلغ ما ظفرنا به من عددها

فصل في ترتيب وجود العقول

والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن الاول قد صح لنا فيما قدمناه
من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم
ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا
يجوز ان يكون له مبدا بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا
الذي فيه او به يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز
ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل
ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا
من تقريره في غيره وذلك فيه اظهر ويخصه من بيان امتناع ان
نقصد وجود الكل عنه ان ذلك يودي الى تكثر ذاته فانه حينئذ يكون

(فيه شي)

فيه شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه
او خيرية منه يوجب ذلك ثم غرض ثم فايدة يفيدها القصد على ما
اوضحناه قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان
يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو
عقل محض يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزم وجود الكل عنه
عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدا اولا وانما يعقل
وجود الكل عنه على انه مبداه وليس في ذاته مانع او كاره لصدور الكل
عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك
من لوازم جلالته المعشوقة له بذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا
يخالطه مقاومة ما بل يكون على ما اوضحناه فانه راض بما يكون عنه فالاول
راض بفيضان الكل عنه ولكن الحق الاول انما عقله الاول وبالذات
وانه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدا النظام الخير في الوجود
فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وكيف ينبغي ان يكون لا عقلا
خارجا من القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى
معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحناه قبل
بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان
يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل
وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده
هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج
الى في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وارادة وحركة حتى يوجد وهو
لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه
فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم
لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره
وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضانا

جانبيا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم فرضنا
ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من
بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات
كثيرة لا بالعدد ولا بانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم
عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه
هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا
الشيء بل غيره فان لزم عنه شيئان متباينان بالقوام او شيئان
متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا
فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان
كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت
حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسما بالمعنى الذي قد منعنا
هذا قبل وبينا فساده فبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى
واحد بالعدد وذاته وماهيته وحدة لا في مادة فليس شيء من الاجسام
ولا من الصور التي هي كمالات للاجسام معلولة قريبا بل المعلول
الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة
التي عددناها ويشبه ان يكون هو المبداء المحرك للجرم الاقصى على سبيل
التشويق ولكن لقايل ان يقول انه لا يمنع ان يكون الحادث
عن المبداء الاول صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها
فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء التي بعد هذه الصورة
وهذه المادة يكون ثالثة في درجة المعلولات وان يكون وجودها
بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة
في العالم وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط
وليست سببا لوجود شيء من الاشياء على غير سبيل القبول
فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم

[illegible]

فالمعلول

فالمعلول الاول لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا
باشتراك الاسم فان كان هذا الاول من جهة يوجد عنه هذه المادة
ومن جهة اخرى توجد صورة شيء اخر حتى لا يكون الصورة
الاخرى موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية
تفعل فعلا لا تحتاج فيه الى المادة وكل شيء يفعل فعله من غير
ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية عن المادة فيكون
الصورة المادية هي غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة
المادة وان كانت علة للمادة في ان يخرجها الى الفعل ويكملها
فان للمادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها
وان كان مبداء الوجود وجودا من غير المادة كما قد علمت فيكون
لا محالة كل واحد منهما علة للاخر في شيء وليسا من جهة
واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية
تعلق بالمادة بوجه من الوجوه فلذلك قد سلف منا
القول ان المادة لا تكفي في وجودها الصورة فقط بل الصورة
كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان يجعل الصورة
من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها عنها فتبين انه لا يجوز
ان يكون المعلول الاول صورة مادية ولان لا يكون مادة فظاهر
فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا
بل عقلا وانت تعلم ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة
كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له
وجود مفارق وههنا شكوك قد حلت بانه لا يجب ان يقصد
معنى الممكن على ما شرح اولا في بعض التصورات المتقدمة
ان الممكن الذي يقترن به الوجود اذ ليس يجوز ان يكون
سببا لوجود شيء او مفارقا ولكنك تعلم ان جميع الموجودات

(الفصل ٢١)

عن الاول اجمالا اذ علمت ان كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه
وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير
واسطة فهي كائنة عنه بوسائط وعلمت انه لا يجوز ان يكون الاول
وحدة محضة فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد
عنه واحد فبالحرى ان يكون المبدعات الاولى لسبب اثنينية
يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في
العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول
بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده
بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون
فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله
وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله للاول
وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له بذاته
لا لسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة
انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده
عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ
قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد
يلزمه حكم وحال او صفة تسلسل او معلول ويكون ذلك ايضا
واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء ويلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم
شيء فتتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون
مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات
الاولى ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة
ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا امكان للكثرة هناك الا على
هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة

كثيرة العدد

كثيرة العدد

فليست اذن موجودة معا عن الاول تعالى بل يجب ان يكون اعلاها هو
الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا
بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء
في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن ذلك العقل
الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع
الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه
بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة
الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود
الحاصلة المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى
المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك
للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه يلزم منه
الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط
الصورة او بمشاركتها كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل
بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال في عقل
عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي
يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية
حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم
وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة
وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة
فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع
حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى
ابتداء اخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي
في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل
كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدأها واحدا

وهو للمعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها
علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون مبدأ لجرم
وبماله قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ لجرم ذي نفس اخرى
وذلك لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته
وليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان للتحريك
المنبعث على سبيل التشوق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم
تغير ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم وقد ساقنا النظر الى
اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذا كان
الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك يصدر عنها
افعال في اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها
فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها
بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك
ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة تلك الاجسام ولهذا مواد
السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء اتفق بل ما
كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا تضيء
كل شيء بل ما كان مقابلا لها واما صور قوامها بذاتها لا بمواد لجرمها
الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم
بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة
الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء
لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجه كلها ان القوى
السماوية المتعلقة باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها
ومحال ان تفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا
بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط
الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق

لذاتها

لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره ولان لم
تفعل نفسا لم تفعل جسما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم
في المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في
فلكه شيء [illegible] وآثار من غير ان تستغرق ذاته في شغل ذلك
الجرم وبه ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك
الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد ونجعل
صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك
اياه والصائر صورته خاصة به والكائن على الجهة التي حدثنا
عنها حيث اثبتنا هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك
مبادي غير جسمانية وغير صور للاجرام وان كل فلك يختص بمبدأ
منها والجميع تشترك في مبدأ واحد ومما لا يشك فيه ان ههنا
عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس
ولا تفسد بل تبقى وقد بين ذلك في العلوم الطبيعية و
ليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع
ولانها حادثة فهي اذن معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز
ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى وبينها دونها
في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل
المعطية للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد تكون
اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا
واحدا بالذات ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة
النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود
الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه
كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الآخر في النوع فلم يلزم كل
واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة

الحقايق فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن
المعلول الاول لايجوز عنه وجود كرة الا مختلفة الانواع فليست
هذه الانفس الارضية ايضا كاينة عن الاول بلا توسط عن اولى
موجودة وكذلك عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول
كونه مع الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد
والنوع معا فيكون تكثر القابل سببا التكثر فعل مبدا واحد بالذات
وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دايما عقل
بعد عقل حتى يتكون كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات ومتهيأة
لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا
لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن
يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته وتقف حيث يمكن
ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب
فهناك ينتهي فقد بان واتضح ان كل عقل هو اعلى في المرتبة
فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل
آخر دونه بما يعقل ذاته يجب عنه وجود فلك بنفسه وجرمه
وجرم الفلك كاين عنه ومستبقي بتوسط النفس الفلكية
فان كل صورة فهي علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة
نفسها لا قوام لها **فصل** في حال تكون الاسطقسات
عن العلل الاوايل واذا استوفت الكرات السماوية
عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام
الاسطقسية كاينة فاسدة فيجب ان يكون مباديها القريبة
اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة ولن لا يكون ما هو عقل
محض وحده سببا لوجودها وهذا يجب ان يتحقق من اصول
الكرات التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها ولهذه الاسطقسات
مادة تشترك

مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها
مما يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك واتفاقها تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة
المستديرة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود
المادة ويكون ما يختلف فيه مبدا تهيئ المادة للصور المختلفة
لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وجودها بلا تكثر
من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يعينها
عنها فلا يوجد اذن هذا الواحد عنها الا بارتباط بواحد يرد بها الى
امر واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة بل اخيرها الذي
يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه
رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل
او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم يفيض عنه الصور
فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد بفعل في الواحد
كما علمت واحدا بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خص
هذا الشيء بتاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري
او بواسطة يجعل على استعداد خاص بعد العام الذي كان له
في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت
في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد لا يخصص الواحد من حيث
كل واحد منها واحد بامر دون امر يكون له بل يحتاج الى ان يكون
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها
والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسبة لشيء
بعينه اولى من مناسبة لشيء آخر ويكون ويكون هذا الاعداد مرجحا
لوجود ما هو اولى فيه من الاوايل الواهبة للصور ولو كانت المادة
على التهيؤ الاول المتشابهة نسبتها الى الضدين فما يرجح احدهما
اللهم الا بحال يختلف بها المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا

ولان يكون اتفاق مادتها مما يعين
فيه اتفاق في احوال الافلاك والافلاك صح

التفعيل

لان المادة العنصر

منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بموجبة
مادة دون مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد
الكامل وليس الا استعداد الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له
وهذا مثل الماء اذا افرط تسخينه فاجتمعت السخونة الغريبة والصورة
المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديد المناسبة
للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد
الاستعداد فصار من حق الصورة النارية ان يفيض ومن
حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس
قوامها بما ينسب اليه من المبادي الاول وحدها بل عنها وعن
الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه المادة الان قد كانت
المادة قائمة دونها فليس قوامها من الصورة وحدها بل بها وبالمبادي
الباقية بوساطتها او بواسطة اخرى مثلها فلو كانت عن المبادي
الاول وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة
وحدها لما سبقت الصورة بل كما ان المتفق فيه من الحركة المستديرة
هناك يلزم طبيعة يقيمها مع الطبيعة المشتركة الخاصة بفلك فلك
فكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون من الطبايع
الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة اخص الاحوال هناك فكذلك
المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة ما
بالقوة كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة وكما ان الطبايع الخاصة
والمشتركة هناك مباد او معينات للطبيعة الخاصة والمشتركة
فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة
المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبداء لتغير الاحوال وتبدلها
ههنا وكذلك امتزاج نسبتها هناك سبب الامتزاج نسب هذه
العناصر او معين ولاجسام السماويات تاثير في اجسام هذا العالم

بالكيفيات

بالكيفيات التي تخصها وسرى منها الى هذا العالم وللانفس ايضا
تاثير في انفس هذا العالم وبهذه المقاييس نعلم ان الطبيعة التي هي
مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس الفاشية
في الفلك او بمعونتها وقال قوم من المنتسبين الى اهل العلم ان
الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه
فيلزم محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى
ساكنا فيصير الى البرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار
منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض منه يكون
كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف
يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن
الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا
سبب كون العناصر فهذا ما فرعوا له وليس مما يمكن ان يصحح
بالكلام القياسي ولا هو سديد عند التفتيش ويشبه ان يكون
الامر على قانون اخر ولان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة
يعينها اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن
عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئ الصورة جسم
بسيط فاذا استعدت نال الصور من واهب الصور او يكون
ذلك كله يفيض عن جرم واحد ولان يكون هناك سبب يوجب
اتفاقا من الاسباب الخفية علينا فانك اذا اردت ان
تعرف ضعف ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود
اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة
الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا
وبينا نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له
وجود بمجرد صورة الجسمية ما لم يقترن بها صورة اخرى وليست

صورة المقيمة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد تتبع في وجودها
صورا اخرى تسبق الابعاد ولئن شككت فتامل حال التخلخل
من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير حجما آخر بعينه
بحيث يتبع غيره في الحركة حتى يسخن متابعة تلك الحركة
المتابعة التي بيناها انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تغيرت
طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا امنت طبيعته تستحفظ بالحيلة
المواضع لا استحفاظها فان الحار يحفظ حيث الحركة
والبارد يستحفظ حيث السكون ثم لا ينكر انه لم وجب
لبعض تلك المادة ان يهبط الى المركز فعرض له البرد ولبعضها
ان جاور الفوق واما الان فان السبب في ذلك معلوم اما
في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه
قد صح ان اجزاء العناصر كائنة وانه اذا يكون جزء منه في موضع
ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذا الحركة الى فوق كان
ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الآخر واما في اول تكونها فانما
يصير سطح منه الى فوق وسطح الى اسفل لانه لا محالة قد استحال
بحركة ما فان الحركة اوجبت له ضرورة وضعا ما فالاشبه
عندي ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات
رام تقريبا للامر عند بعض من كانت من العاجبين فجزم
عليه القول من تاخر عن ان كانت ذلك الكلام شديد
التذبذب والاضطراب **فصل في العناية**
وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وخليق بنا
اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا شك
انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية
لا يجوز ان يكون تفعل ما تفعل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء

ويدعوها داع

ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار
العجيبة في تكون العالم واجزاء السماويات واجزاء النبات
والحيوان مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب
ان يعلم ان العناية هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه
الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان
وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الاكمل
الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه
الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب
الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقع على وجوه
فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه
في الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك
ادراك ما بسبب فقد سبب فقط فان السبب المنافي
للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه
المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج
الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك
انه غير منتفع به ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب
قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر
متاذيا بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شيء آخر
وربما كان مواصلا يدركه مدرك عدم السلامة لكن يتالم
بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة فانه من حيث يدرك
فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي
الى رائحة فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو
ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف
من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا

وهو المؤذي الحار

في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشيء واما عدم كماله وسلامته
فليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به
شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه
شرا فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث
هو في العين لا يجوز ان لا يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون
بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى
المتالم بها فلها جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات
هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات
الثانية لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس
للكمال عن مستحقه ولا خير عن عدم مطلوح الا في لفظ فليس
هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لما كان الشر العام: [لكان الشر]
فكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه
شر وانما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة و
الشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها ولامر طاري
من بعد فاما الامر الذي في نفسه فان يكون قد عرض لمادة ما
في اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها
هيئة من الهيئات تلك الهيئة مانعة استعدادها الخاص
للكمال الذي منيت بضره مثل المادة التي تكون
منها انسان او فرس اذا عرض لها من الاسباب الطارية
ما جعلها ارداء مزاجا واعصى جوهرا فلم يقبل التخطيط والتشكيل
والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال
المزاج والبنية لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل
واما الامر الطاري من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل و
مبعد للمكمل واما مضاد واصل ممحق للكمال مثال الاول وقوع

في الاتحاقة

رجب

سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة تمنع تاثير الشمس
في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب [الحبس الجليم المس]
لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع
سبب الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت
فلك القمر طفيف بالقياس الى ساير الوجود كما علمت ثم
الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة
وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم
ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر [الجهل]
واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب
ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد كان
على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات
الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم
غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه منه او ليس هو شرا
بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل
بالفلسفة او الهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة
ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلح في ان يعم
سيتعرف واما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان
او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس
بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق اليه واستعد
لذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك فليس
مما ينبعث اليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات
الثانية التي تتلو الكمال الاول فاذا لم يكن كان عدمه
في امر مقتضى كان في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات
قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة

تابعة للحاجة الى الحرث بهذه العناصر لو لم يكن بحيث
تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها
هذه الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث
اذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على
الضرورة الى ملاقات رداء رجل شريف وجب احراقه
لم يكن النار منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة
ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون خيرا
بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فان فيض الخير
لا يوجب ان يترك الخير الغالب لشر يندر فيكون
تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده اذا
كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق
بالنار بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا
القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن
بايجاده فكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب
الترتيب في نظام الخير ان يفيض استحقاق مثل هذا النمط
من الاشياء وجودا مجوزا ما يقع معه من الشر ضرورة فوجب
ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا ان
يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرأ عن الشر فيقال هذا لم يكن
جائزا في مثل هذا النمط من الوجود وان كان جائزا في الوجود
المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرأ ليس هذا
الضرب وذلك مما قد فاض عن المبدأ الاول ووجد في الامور
العقلية والنفسية والسماوية وبقي هذا النمط في الامكان
فلم يكن تركه ايجاده لاجل ما يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن
مبدأه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك

شرا من ان يكون هو فيكون خير الشرين وللكان ايضا يجب ان
لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب التي
تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه
فكان فيه اعظم خلل في نظام الخير الكلي ولئن لم يلتفت
الى ذلك واقتصر على التفات الى ما ينقسم اليه الامكان في
الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها
فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود
انما يكون على هذا السبيل ولا كونه اعظم شرا من كونه فواجب
ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو
اصوب وعلى النمط الذي قيل بل نقول من رأس
ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة
ويقال شر لمبادئها من الاخلاق ويقال شر للالام و
الغموم وما يشبهها ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه
ما من شأنه ان يكون فكان الالام والغموم وان كانت معانيها
وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر
الذي في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله
بوصول ذلك اليه مثل الظلم او بالقياس الى ما يفقد من كمال
يجب في السياسة الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق
انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام
النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا مما يقال له شر
من الافعال الا وهو كمال بسبب الفاعل له وعسى انما هو بالقياس
الى المحصل له السبب القابل له او بالقياس الى فاعل آخر
يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو اولى بها من هذا الفعل
فالظلم مثلا يصدر عن قوة طالبة للغلبة وهي الغضبية مثلا

بالقياس اليه

والغلبة هي كمالها وكذلك خلقت من حيث هي غضبية
اعني انها خلقت ليكون متوجهة الى الغلبة وتطلبها وتفرح
بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها فان ضعفت عنه
فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او للنفس
النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها
فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب الفاعل
للآلام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق
كمال للنار لكنه شر بالقياس الى من عدم سلامته بذلك
لفقدان ما فقد واما الشر الذي سببه النقصانات وقصور
يقع في الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس
ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل
بالاشياء التي هي خيرات فانها من سببين سبب من جهة المادة
انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه
لما وجب ان يكون عنه المادة لو كان مستحيلا ان
يكون للمادة وجود الوجه الذي يقتضي عنا المادة وتفعل
فعل المادة الا وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان
مستحيلا ان لا يكون قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا
ان يكون للقوى الفعالة افعال مضادة لافعال اخرى
قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فان المستحيل
ان يخلق الماء مثلا العراض المقصود بالنار وهي لا تحرقه
ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه محرق ومسخن
والذي يكون فيه محرق ومسخن لم يمكن ان لا يكون الغرض
النافع في وجودهما يستتبع آفات تعرض من الاحراق
والاسخان كمثل احراق النار عضو انسان ناسك لكن الامر

الاكثري

بلغ

الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة فالامر الدائم
ايضا واما الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة
من الاحتراق واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ
على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وفي الاقل
ما يصدر عن النيران الآفات التي تصدر عنها وكذلك في سائر
الاسباب الخيرية فما كان يحسن ان يترك المنافع
الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريدت الخيرات
الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصلح
ان يقال ان الله تعالى يريد الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه
الذي بالعرض اذ علم انه يكون ضرورة فلم يعبأ به فالخير مقتضى ما بالذات والشر مقتضى
بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من امرها
انها تعجز عن امور وتقصر عنها الكمالات في امور لكنها تم
لها ما لا نسبة له لكثرته الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس
من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الفائضة الدائمة
والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول
ان الامور في الوهم اما امور اذا توهمت موجودة يوجد
يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرورا او ناقصة واما امور
يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها ولا يمكن غير ذلك
لطباعها واما امور تغلب فيها الشرية واما امور متساوية
الحالين واما ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع واما
ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما الانتظام الكل
الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذا
كان الاغلب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمتنع الشر

عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال انه لم يكن هو هو اذ قلنا
ان وجوده الوجود الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض
عنها شر فاذا اخرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون
وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت
وبقي غيرها وهي حاصلة اعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر
ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة
وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه
وكان وجود ثوب الفقير انه قابل للاحراق وكان وجود
كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود
الحركات الشتى في الاشياء على هذه الصفة وجودا يعرض
له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل
بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني
لم يكن الاوائل فالكل انما رتب فيها القوى الفعالة
والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية
بحيث يؤدي الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون
هي على ما هي عليه ولا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال
العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث في نفس
ما صورة اعتقاد ردي او كفر او شر آخر في نفس او
بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي
يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة
التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار
ولا ابالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر
لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا نادرا او
اقليا بل هو اكثري فليس هو كذلك بل الشر كثير وليس

بالاكثري

بالاكثري وفرق بين الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة هي كثيرة وليست
اكثرية فالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف
الذي نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد
في مادته فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم
الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية فهي اكثرية لكنها
ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل
بالهندسة ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات
الاولى ولا في الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور
ليست بفعل فاعل بل لان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل
ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشر هي
اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة **فصل**
في المعاد فبالحري ان نحقق ههنا احوال النفس الانسانية
اذا فارقت ابدانها وانها الى اية حال ستصير فنقول
يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل
الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي
للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج
الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا
ومولانا النبي محمد صلعم حال السعادة والشقاوة التي بحسب
البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل وبالقياس البرهاني وقد صدقته
النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان
للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الان
لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة
هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية
بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها

فحينئذ هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول على ما نفصله
عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة
لها فان البدنية مفروغ منها في الشروع فنقول يجب ان نعلم
ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها
مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية محسوسة ملائمة
من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ
تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده
وتشترك كلها نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها
هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات
والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال
بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت
في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة والذي كماله افضل
واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل
واوصل اليه واحصل له والذي هو في نفسه اكمل فعلا
وافضل والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي
له ابلغ واوفر لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج
الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور
كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق
اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع
لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين
يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب
من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذيا وبالجملة فانه
لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم
عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل

نزع الى اهله ينزع نزاعا
اشتاق وناقة نازع اذا
حنت الى وطنها ونزع
عن الامر نزوعا انتهى
الحنين هو الشوق وتوقان النفس
تقول منه حن اليه يحن حنينا
صح

ان كل لذة

ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة
عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين
ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية
امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه
لذة ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة تكون
لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده
ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده
كحال الاصم الذي لم يسمع قط في عمره بتخيل اللذة اللحنية
وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال و
الامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل
للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهة بعض المرضى
للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات
وربما لم تكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف
يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل
وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها
ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق ورجعت
الى غريزتها تاذت به مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة
فيه الى ان يصلح مزاجه وتستنقى اعضاؤه فحينئذ ينفر عن
الحالة العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته
للغذاء البتة بل كارها له وهو اوفق شيء له ويبقى عليه مدة
طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد
جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه فيهلك عند فقدانه
وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد
الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتاذى البدن به حتى

يتنفر صح بدل

قدم

تزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول
فيجب ان تنصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس
الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها
صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في
الكل مبتديا من مبدا الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة
الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة بالابدان ثم نوعا ما من المتعلقة صح
الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي
في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا
للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق
والجمال المطلق الحق متحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته
ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره واذا قيس هذا بالكمالات
المعشوقة التي للقوى الاخرى الجسمانية توجد في المرتبة التي
بحيث يقبح معها ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة
لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وساير ما يتم
به التذاذ المدركات مما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس
الدوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول
فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس
الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال
اذ العقل والعاقل والمعقول واحد او قريب من الواحد
واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد
ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تامل وتذكر منك لما سلف
بيانه فان النفس الناطقة اكثر عدد مدركات واشد تقصيا
للمدرك وتجريدا له عن الزوائد الداخلة في معناه الا بالعرض العرض
ولها الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا

الادراك

الادراك بذلك الادراك او كيف يقاس هذه اللذة باللذة الحسية
والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل
لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شي من اسبابها كما اومانا
اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن ان نشتاق
اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب
واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيا من تلك اللذة فحينئذ ربما
تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال طفيفا للخيال نقص
المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا اليقينية بدل
الى هذا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح
المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك
بعدا غير محدود وانت تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت
عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة ان
كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات
المعترضة وتؤثر الغرامات والالام الفادحة بسبب افتضاح
او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوال عقلية بعضها
اضداد بعضها تؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على
المكروهات الطبيعية فتعلم من ذلك ان الغايات العقلية
اكرم على الانفس من محقرات الاشياء فكيف في الامور البهية في محقرات صح
العالية الا ان النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات
من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من
المعاذير فاذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا
تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله
وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود
الا ان اشتغالها بالبدن كما قلناه قد انساها ذاتها ومعشوقها

كما ينسى المريض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما تنسى الامراض الالتذاذ
بالحلو واشتهاوه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في
الحقيقة عرض لها من الالم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي
اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة
والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها
وتبديل الزمهرير المزاج فيكون مثل الخدر الذي اومانا مثلنا م
اليه فيما سلف او الذي قد عمل فيه نار او زمهرير فمنعت
المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتاذ ثم عرض ان
زال العايق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة
العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا
فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال الذي لها ان
تبلغه كان مثلنا مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ
وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر
فطالع اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة
التي هي للجواهر الحية المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف
فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين
اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عند
ما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل
بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان
ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في ساير القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب
واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى

موضوعة

موضوعة لم يكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما
يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة
النفسانية ان هاهنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود
الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا
الشوق يتبع رايا اذ كل شوق يتبع رايا وليس هذا الراي
للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهولاء اذا اكتسبوا
هذا الراي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارقت
فلم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت
في هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوايل الملكة العلمية
انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات وهولاء اما
مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون
جاحدون متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء
الحقيقية والجاحدون اسوء حالا لما اكتسبوا من هيات
مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس
الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي
في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى
هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا
بالتقريب واظن ان ذلك ان تتصور نفس الانسان
المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا
يقينيا بوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية
للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي
لا تتناهى وتتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه
بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول
الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية

وكيفيتها وتحقق ان الملذات المتقدمة للكل اى وجود يخصها
واثره وحده يخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر
وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات
اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة
استعدادا وكانه ليس يتبرأ للانسان عن هذا العالم
وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار
له شوق الى ما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه
جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم
الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك
مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو
ملكة تصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم
روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط
بين الخلقين الضدين لا بان تفعل افعال التوسط
دون ان تحصل ملكة التوسط بل ان تحصل ملكة
التوسط وملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة
وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان تحصل
فيها هيئة الاذعان واما للقوة الناطقة فبان تحصل
فيها هيئة الاستعلاء واللاانفعال وكما ان ملكة الافراط
والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية
معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط و
التفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت
القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت
في النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر انفعالي قد رسخ
في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن

شديد الانصراف

شديد الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه
عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها
مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها
بل ٣ ولا مايل بها الى جهة البدن بل عن جهته فان المتوسط يسلب
عنه الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما كان البدن هو
الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن
طلب الكمال الذي له وعن الشعور بلذة الكمال ان
حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس
منطبعة في البدن او منغمسة فيه ولكن للعلاقة التي كانت
بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال باثاره
وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من الملكات
مبدؤها البدن فاذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب
الاتصال به وكان قريب الشبه من حاله وهو فيه فبما
ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذي
له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال
الصرف بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات
المشوشة ما يعظم اذاه ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة
لمهام لجوهرها موذية له وانما كان يلهيها عنه ايضا البدن وتمام
انغماسها فيه فاذا فارقت النفس البدن احست
بتلك المضادة العظيمة وتاذت بها اذى عظيما لكن
هذا الاذى وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب
والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل
مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها
فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول
و

وتمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي
تخصها واما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فانها
اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية
صارت الى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة وان كانت
مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير
ذلك ولا معنى تضاده وتنافيه فتكون لا محالة
ممنوة بشوقها الى مقتضاها فيعذب عذابا شديدا
بفقدان البدن وبمقتضيات البدن من غير ان
يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت
وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ان يكون ما قاله ايضا م
بعض العلماء حقا هو ان هذه الانفس ان كانت زكية
وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد
في العاقبة التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب
به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا
الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة
التي هي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا
شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم
النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام
ولا منع في المواد السماوية عن ان تكون موضوعة
لفعل النفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت
اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الآلة التي
يمكنها بها التخيل شيء من الاجرام السماوية فتشاهد
جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث
والخيرات الاخروية وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد

العقاب

العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصور
الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا
وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شأنا
في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود
في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء
القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي
تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احداهما
تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج و
ترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك
المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس
لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله
وان لم يكن له سبب من خارج فان السبب الذاتي
هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض او سبب السبب
فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان
بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها
بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن
النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرء
ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تأذت
به وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان ينفسخ الاثر م

المقالة العاشرة فصل في المبدأ والمعاد بقول
مجمل وفي الالهامات وفي الدعوات المستجابة والعقوبات
السماوية وفي احوال النبوة وفي حال احكام النجوم م فالوجود
اذا ابتدأ من عند الاول تعالى لم يزل كل تال منه ادون مرتبة

من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية
المجردة التي تسمى عقولا ثم مرتبة الملائكة الروحانية التي تسمى
نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها
اشرف من بعض الى ان تبلغ اخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة
القابلة للصورة الكائنة الفاسدة فتلبس اول شيء صور
العناصر ثم تتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس
وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة ثم العناصر
ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وافضلها الانسان
وبعده الحيوانات ثم النبات وافضل الناس من استكملت
نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل
عملية وافضل هولاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي
في قواه النفسانية خصايص ثلث ذكرناها وهي انه يسمع
كلام الله ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها فقد بينا
كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه تتشبح له الملائكة
وتحدث له في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله
والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس
والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما
فههنا يبتدئ الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول
وانما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادئ
والامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى
الفعالة السماوية والمنفعلة الارضية والمنفعلة الارضية
تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى
الارضية فيتم حدوث ما تحدث منها بسبب شيئين

احدهما

احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية والثاني
القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى
السماوية فتحدث عنها اثارها في هذه الاجرام التي تحتها على
ثلثة اوجه احدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للامور
الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجرامها
وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة منها مع القوى
الارضية والمناسبات بينها واما عن طبايعها النفسانية
والوجه الثالث فيه شركة ما مع الاحوال الارضية و
تسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد
اتضح لك ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من
التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي
ولها مثلها التي تتوصل الى ادراك الحادثات
الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريع اسبابها
الفاعلة والقابلة والحاصلة من حيث هي اسباب
وما تتأدى اليه وانها تنتهي الى طبيعية او ارادية موجبة
ليست ارادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة ولا تنتهي
الى العرفان القسرية اما قسر عن طبيعة واما قسر
عن ارادة واليها تنتهي التحليل في القسريات اجمع
ثم ان الارادات كلها كائنة بعدما لم يكن فلها اسباب
تتوالى فتوجبها وليس توجد ارادة بارادة والا لذهبت
الى غير النهاية ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الارادة
مادامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل
هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات و
سماويات ويكون موجبة ضرورية لتلك الارادة او ما

الطبيعية فان كانت حادثة دائمة فهي اصل ولئن كانت قد حدثت
فلا محالة انها تستند ايضا الى امور سماوية وارضية وقد عرفت
جميع هذا فيما قبل ولكن لازدحام هذه العلل وتصادمها
واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فان علمت
الاوائل بما هي اوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت
الثواني ضرورة فهذه الاشياء على ان النفوس السماوية
وما فوقها عالمة بالجزئيات واما فوقها فعلمها بالجزئيات
على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر والمتادي
الى المباشر والمشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم
ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو
اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامر
الممكن وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل
مبادي لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة
ولم يكن هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات
مما هو اقدم وما هو في احد القسمين من الثلث غير
هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل
ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب
طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور
السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير للمبادي
وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت
الاوائل ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو عقلت صح
الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ كان [illegible]
لا مانع منه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة
طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان

يكون

يكون ذلك الشيء هو ان توجد حرارة ولا يكون قوة مسخنة بطبيعتها
ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير
فيه كما انه يحدث هي في ابدان الناس عن اسباب في تصورات
الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون
ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور
السماوي للخير في وجود ضده يوجب المبرد في ذلك ايضا
يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد
فينا فيكون اصناف هذا القسم حالات لامور طبيعية
او الهامات تتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاط من
ذلك يؤدي من ذلك واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية
النافعة ولنسب التضرع الى استدعاء هذه القوة لنسبة
التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس
هذا هو يتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم
جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدى
كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علم فبسبب هذه
الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر
الاستسقاء في امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف
المكافات على الشر وتتوقع المكافات على الخير فان
في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة
ذلك يكون بظهور اياته واياته من وجه دون نياته وهذه
الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود
فان لم توجد فهناك سر او سبب لا ندركه او سبب
اخر يعاوقه وذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك
ووجود هذا معا من المحال واذ شئت ان نعلم ان الامور

[illegible]

من الايجادم

التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح فقد اوجدت في الطبيعة
على النحو الذي علمته وحققته فتامل حال منافع الاعضاء
في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك
البتة سبب طبيعي بل مبدا لا محالة من العناية على الوجه
الذي علمت فكذلك فصدق بوجود هذه التي فانها متعلقة
بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك واعلم ان اكثر
ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق وانما يدفعه هؤلاء
المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد علمنا في
هذا الباب كتاب البر والاثم فتامل شرح هذه الامور من هناك
وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن
فاسدة واشخاص ظالمة وانظر ان الحق كيف ينصر واعلم
ان السبب في الدعاء مثلا ايضا وفي الصدقة وغير ذلك
وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي
جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق
والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد
ما لم يكن وكل كاين بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها
علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك
الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية
والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب
وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات
هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها
منزل من عند الله تعالى والقضاء من الله تعالى هو الوضع الاول
البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه
موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث.

هي بسيطه

هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن انسانا
من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا
وطبايعها لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم
القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست
تستند الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي
وربما حاول قياسات شعرية او خطابية في اثباتها فانه
انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات
وهي التي في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع
الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه
ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل
وقت وان كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما
عنده وذلك مما لا يكفي ان تعلم انه وجد او لم يوجد وذلك
لانه لا يكفيك ان تعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا
وكذا في ان تعلم انها سخنت ما لم تعلم انها حصلت وان اي
طريق من الحساب يعطينا المعرفة لكل حدث وبدعة
في الفلك ولو امكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على
وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات
فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات
بين الامور السماوية التي لنا ان حصلناها بكمال
عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها
ومنفعلها طبيعيها وارادتها وليست تتم بالسماويات
وحدها فما لم يحط بجميع الحاصر من الامرين وموجب
كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم يتمكن
من الانتقال الى المغيب فليس لنا اذن ثقة اعتماد على اقوالهم

ولئن سلمنا متبرعين لان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية
صادقة **فصل** في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي
الى الله تعالى والمعاد اليه ونقول الآن انه من المعلوم ان الانسان
يفارق سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده
شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على
ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون الانسان مكفيا بآخر
من نوعه يكون ذلك الآخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون هذا
مثلا ينقل الى ذلك وذلك يخبز لهذا وهذا يخيط للآخر والآخر
يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا
ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم
غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه
ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فانه يتحيل على جنس
بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس ومع ذلك
فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا
ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم
المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر الاسباب
التي تكون له ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة
والعدل من سان ومعدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث
يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان يكون
هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك
فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة
الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده
اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع كلام

الاخمص (

(التي /

التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع في البقاء ووجود
الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره
ولا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه
التي هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم
ذلك ولا يعلم هذا ولا ان يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده
الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل كيف يجوز ان لا
يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب
اذن ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون
له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه
امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها
فهذا الانسان اذا وجد وجب ان يسن للناس في امورهم
سننا باذن الله وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه ويكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم
صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية وانه من حقه
ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد
لمن اطاعه المعاد المسعد عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى
الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع و
الطاعة ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى
فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له واما ان يعدى بهم الى
ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان
ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء
من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم
الدين واوقعهم فيما لا مخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق

الذي شذ وجوده وندر كونه فانهم لا يمكنهم ان يتصوروا هذه
الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن القليل منهم ان يتصوروا
حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون الا ان يكذبوا بمثل هذا الوجود
ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي
تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح
المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه
وصعب الامر على الانسان في ضبطهم فما كل ميسر في الحكمة
الالهية ولا الانسان يصلح له ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة
بل يجب ان لا يرخص في تعرض شيء من ذلك بل يجب ان يعرفهم
جلال الله وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة
وعظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك
له ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه
يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة
والشقاوة امثالا مما يفهمونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم
منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته
وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب
مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يوجد
معلوم الله على وجه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه على
رموز واشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الى
البحث الحكمي **فصل** في العبادات ومنفعتها في
الدنيا والاخرة ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر
وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله تقع
في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء

ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا عظيما ولا شك ان
الفائدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد
وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي
يلي النبي ص فيجب ان يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها
عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي ينقضي منه مدة
المنقضي منه فيعود به التذكر من رأس وقبل ان ينفسخ يلحق
عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الله والمعاد
لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكر لا يكون الا بالفاظ تقال
او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال تقرب
الى الله ويستوجب بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال
بالحقيقة على هذه الصفة وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة
على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات
اما حركات واما اعدام حركات تقضي الى حركات فاما الحركات تنقضي ا
فمثل الصلوات واما اعدام الحركات فمثل الصوم فانه وان
كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه
على ان جملة ما هو فيه ليس هزلا فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك
فانه القربة الى الله ويجب ان امكن ان يخلط بهذه الاحوال
مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنيوية
للناس ايضا ان يفعل وذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين
مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله وانها
خاصة لله تعالى وتعيين افعال مما لا بد منها للناس وانها
في ذات الله مثل القرابين فانها مما يعين في هذا الباب
معونة شديدة والمواضع التي منفعتها في هذا الباب

هذه المنفعة اذا كان فيه ماوى الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا
وذكراه في المنفعة المذكورة مايليه لذكر الله والملائكة والماوى
الواحد ليس يجوز ان يكون بحسب عين الانام كافية فبالحرى ان يعرض
اليه مهاجرة وسفرة ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات
من وجه ما هو ان يفرض معه لها انه يخاطب الله تعالى ويناجي اياه
ويصاير اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوات فيجب ان يسن
للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة ماجرت العادة
بمواخذة الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة
والتنظيف وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة
وان يسن عليه فيها ماجرت العادة بمواخذة الانسان نفسه به
عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض
الاطراف وترك الالتفات والاضطراب وكذلك يسن
له في كل وقت من اوقات العبادة آدابا ورسوما محمودة
فهذه الاحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد
في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع بسبب
ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك
مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا في المعاد منفعة
عظيمة فما تنزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة فيهم
هذه الاشياء اياهم في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي
واثبتنا ان السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه
النفس بتبعيدها عن اكتساب الهيآت البدنية المضادة لاسباب
السعادة وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات والاخلاق
والملكات تكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن

والحس

والحس وتديم تذكرها المعدن الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع
الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها
عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف
فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادتها من الاستراحة
والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب
الارتياض الا في اكتساب اعراض من اللذات البهيمية
ويعرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى
والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لذلك فيها
هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط على البدن
فلا تنفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر فيها
هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليه منقادة له من كل
وجه ولذلك ما قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن
السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة
الالتفات الى جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد
الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية
وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من
عند الله وكان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يتذكر
الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من الزكاء بحظ
فكيف اذا كانت استعملها من يعلم ان النبي م من عند الله
وبارسال الله وواجب في الحكمة الالهية ارساله وان
جميع ما يسنه فانما هو ما وجب عند الله ان يسنه وان
جميع ما يسنه من عند الله فالنبي فرض عليه من عند الله ان
يفرض عبادته ويكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما
يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وما يقربهم

عند المعاد من الله تعالى بركاتهم ثم هذا الانسان هو المؤهل لتدبير احوال
الناس على ما ينتظم به معيشتهم ومصالح معادهم وهو انسان
متميز عن ساير الناس بتألهه **فصل** في عقد المدينة وعقد
البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك ويجب ان يكون
القصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على
اجزاء ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس
منهم رئيسا يرتب تحته روسا يلونه ويرتب تحتهم روسا
يلونهم الى ان ينتهي منه الى افناء الناس فلا يكون في المدينة
انسان معطل ليس له مقام محدود بل يكون لكل واحد منهم
منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل
لاحد سبيلا الى ان يكون له من غيره الحظ الذي لابد منه للانسان
ويكون جنبته معفاة ليس تلزمها كلفة فان هولاء يجب
ان يردعهم كل الردع وان لم يرتدعوا نفاهم من الارض
فان كان السبب في ذلك مرضا او آفة افرد لهم موضعا
يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة
وجه مال مشترك بعضه من حقوق تفرض على الارباح المكتسبة
والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة وبعضه
يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنايم ويكون ذلك
عدة لمصالح مشتركة ولازاحة علة الحفظة الذين لا يشتغلون
بصناعة ولنفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض
وزمانات ومن الناس من راى قتل المايوس عن صلاح
منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة فان كان
لامثال هولاء من قرابته من ترجع الى فضل استظهار عن
قوته فرض عليه كفايته والغرامات كلها لا تسن على صاحب

(جناية)

افناء الناس اراذلهم يقال هو من افناء الناس اذا لم يعلم ممن هو حر
وجمع الفناء قيل هو من الدار نهاية متسع امام الدار

يقال اعفني من الخروج معك اي دعني منه واستعفاه من الخروج معه اي سأله الاعفاء حر

عدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح هـ

اجحف به اي ذهب به وجاحف زاحم حر

جناية بل يجب ان يسن بعضها على اوليائه وذويه الذين
لا يزجرونه ولا يحرسونه ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا
فيه بالمهلة للمطالبة ويكون ذلك في جنايات يقع خطاء
فلا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطاء وكما انه يجب ان يحرم
البطالة كذلك يجب ان يحرم الصنايع التي يقع فيها انتقالات
الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك مثل القمار
فان القامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون
الآخذ آخذا من صناعة يعطي بها فايدة يكون عوضا اما عوض
هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير
ذلك فما هو معدود في الخيرات البشرية وكذلك يجب
ان يحرم الصناعات التي يدعو الى اضداد المصالح و
المنافع مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك
ويحرم ايضا الحرف التي يغني الناس عن تعلم الصناعات
الداخلة في الشركة مثل المراباة فانها طلب زيادة كسب
من غير حرفة يحصلها وان كانت بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال
التي ان وقع فيها رخص ادى الى ضد ما عليه بناء امر المدينة
مثل الزنا واللواط التي يدعوا الى الاستغناء عن افضل اركان
المدينة وهو التزويج ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر
الزاوج المؤدي الى التناسل وان يدعوا اليه ويحرض عليه
فان به بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى وان يدبر
في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة في النسب فيقع
بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال
لان المال لابد منه في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع
والاصل موروث او ملتقط او موهوب واصح الاصول

من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بحث واتفاق بل على
مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك اعني حفاء المناكحات ايضا
خلل في وجوه اخرى مثل وجوب تقدم بعض على بعض
ومعاملة بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامله العاقل عرفه وقد يجب
لئن يؤكد الامور ايضا في ثبوت هذه الوصلة حتى لا يقع مع كل
نزق فرقة فيؤدي الى ذلك التشتت المشتمل الجامع للاولاد
وو الدبهم والى الجد واحتياج كل انسان الى المزاوجة وفي ذلك
انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصلحة المحبة والمحبة
لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة
لا تحصل الا بطول المخالطة وهذا التاكيد تحصيل من جهة المراة
بان لا يكون في يديها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة واهية
العقل مبادرة الى مطاوعة الهوى والغضب ويجب
لئن يكون الى الفرقة سبيل ما ولئن لا يسد ذلك من كل وجه
لان حسم اسباب التوصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها
من الضرر والخلل منها لئن من الطبايع لا يوالف بعض الطبايع
فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو وتنغصت
المعايش ومنها لئن من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن
المذاهب في العشرة او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك
داعية الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى ذلك
الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان
على النسل فاذا بدلا بزوجين آخرين تعاونا فيجب لئن يكون
الى المفارقة سبيل ولكنه يجب لئن يكون مشددا فيه فاما
انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا
فلم يجعل في يديه من ذلك شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا
(3)

النزق الخفة والطيش

يعني ابتلي

اي مبغوضة

سوء صحبة يلحقها من الزوج الاخر فرقوا واما من جهة الرجل
فانه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم الا بعد التثبت وبعد استبصار
ذلك لنفسه من كل وجه ومع ذلك فالاحسن لئن يترك للصلح
وجه آخر من غير لئن يمعن في توجيهه فيصير سببا الى طاعة
الطيش بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ
في الابتداء فنعم ما امر به افضل الشارعين انها لا تحل
له بعد الطلقة الثالثة الا بعد لئن يوطن نفسه على تجرع مضض تلقي
موقة وهو تمكين رجل آخر من حليلته بان يزوجها نكاحا
صحيحا ويطاها وطيا صريحا فانه اذا كان بين عينيه
مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا لمن
يصمم على الفرقة التامة او يكون هناك ركاكة فلا يرى
باسا بفضيحة تصحبها لذة وامثال هولاء خارجون
عن استحقاق طلب المصلحة لهم ولما كان من حق المراة
لئن تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جدا الى نفسها
وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك
فيها توقع انفة وعارا عظيما وهي من المضار المشهورة
والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بل حسدا والحسد
غير ملتفت اليه فانه طاعة للشيطان فيما الحري لئن يستر
بابها في بابها التستر والتحذر فلذلك ينبغي لئن لا
تكون المراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك
يجب لئن يسن لها لئن تكفى من جهة الرجل فيلزم الرجل
نفقتها لكن الرجل يجب لئن يعوض من ذلك عوضا
وهو انه تملكها وهي لا تملكه فلا تكون لها لئن تنكح غيره
واما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب ولكن حرم عليه تجاوز

(الطرف الآخر)

(تلقي)

(يستر)

عدد لا يفي بإرضاء ما وراءه ويقوله فيكون البضع المملوك من المرأة بإزاء ذلك وليست أعني بالبضع المملوك بالجماع فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها أكثر من حظه والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل أن لا يكون إلى استعمالها لغيره سبيل ويسن في الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية أما الوالدة فيما يخصه وأما الوالد فبالنفقة وكذلك الولد أيضاً يسن عليه خدمتهما وطاعتهما وإكبارهما وإجلالهما فهما سببا وجوده ومع ذلك فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة إلى شرحها لظهورها

فصل في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما والإشارة إلى السياسات والأخلاق وفي المعاملات

ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل أو أجمعوا على غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج وادعى خلافة بفضل قوة أو مال فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أن يصحح على رأس الملأ ذلك

منه ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله بعد الإيمان بالنبي أعظم من إتلاف هذا المتغلب فإن صحح الخارجي أن المتولي للخلافة غير أهل لها وأنه ممنو بنقص وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي فالأولى أن يطابقه أهل المدينة والمعول الأعظم العقل وحسن الإيالة فمن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً إلى أضدادها فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه مثل ما فعل عمر وعلي ثم يجب أن يفرض في العبادات أموراً لا تتم إلا بالخليفة تنويهاً به وجذباً إلى تعظيمه وتلك الأمور هي الأمور الجامعة مثل الأعياد فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة وإلى استعمال عدد الشجاعة وإلى المنافسة وبالمنافسة تدرك الفضائل وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ونزول البركات على الأحوال التي عرفت من أقاويلنا وكذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترط فيها الإمام وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية ثم يجب أن يفرض أيضاً في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سنناً تمنع وقوع الغدر والحيف وأن يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغير ذلك وأن يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية

اموالهم وانفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه واما
الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن مقاتلتهم و
افنائهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يباح اموالهم وفروجهم
فان تلك الاموال والفروج اذا لم يكن مدبرة بتدبير المدينة
الفاضلة لم يكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج
لها بل معينة على الفساد والشر واذ لابد للناس من الخدم
فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة
العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة
فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج وبالجملة الذين نشوا
في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان تنشأ فيها امم
حسنة الامزجة صحيحة القرايح والعقول واذا كانت غير
مدينة مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان يكون
الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة
فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت عليها سنة
فانه يجب ان يؤكد الزامها فاذا اوجب الزامها فربما اوجب
تاكيدها ان يحمل عليها العالم باسره فاذا كان اهل المدينة
حسنة السيرة تجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى
في تجددها اعادة احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت
بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت السان
في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم
يلحق السنة ويكون للمخالفين ان يحتجوا في ردها
بامتناع اهل تلك المدينة عنها فيجب ان يؤدب هؤلاء
ايضا ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال
الصرف او يلزموا غرامة ما يؤثرونه ويصحح عليهم انهم مبطلون

(وكيف)

وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا من طاعة الشريعة
التي انزلها الله تعالى فان اهلكوا فهم لها اهل فان في
اهلاكهم فان كان هلاك اشخاص منهم صلاحا حاليا وخصوصا اذا
كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا
في بابهم انهم ان رويت مسالمتهم على فداء او جزية فعل
وبالجملة يجب ان لا يجريهم وهؤلاء الاخرون مجرى
واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدودا ومزاجر
يمتنع بها عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر
لما يخشاه في الاخرة ويجب ان يكون اكثر ذلك في الافعال
المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة
مثل الزنا والسرقة ومواطاة اعداء المدينة وغير
ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في
نفسه فيجب ان يكون فيها تاديب لا يبلغ به المفروضات
ويجب ان يكون السنة في العبادات
والمزاجر معتدلا لا تشدد فيها ولا تساهلا فيها
ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا
في المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات
احكاما لا يمكن ان يضبط واما ضبط المدينة بعد
ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل و
الخروج واعداد اهب الاسلحة والحقوق
والثغور وغير ذلك فينبغي ان يكون ذلك الى
السايس من حيث هو خليفة ولم لا يفرض فيها
احكام جزئية فان في فرضها فسادا لانها تتغير مع
تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز

مساهلتهم

اهب جمع اهبة واهبة الحرب عدتها

غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة و يجب
ان يكون الانسان يسير ايضا في الاخلاق والعادات
سننا تدعوا الى العدالة التي هي الوساطة والوساطة تطلب
في الاخلاق لجهتين فاما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل
زكاء النفس خاصة وليستفاد به الهيئة الاستعلائية
ولان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها
من استعمال هذه القوى فلمصالح الدنيوية واما استعمال
اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء
المدنية والرذايل الافراطية التي هي ثالثة العفة والشجاعة
فليس نعني بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها التوسط
البتة بل الحكمة العملية التي في الافعال الدنيوية والتصرفات
الدنيوية فان الامعان في تعرفها والحرص على التفنن
في توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب المضار من كل
وجه حتى يتبع ذلك وصول اضدادها يطلبه لنفسه الى
شركائه او تشغله عن اكتساب الفضايل الاخرى
فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو ضياعة
من الانسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه
الى وقت استكماله ولان الدواعي شهوانية
وغضبية وتدبيرية فالفضايل ثلثة هيئة
التوسط في الشهوانيات مثل لذة المنكوح
والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك
من اللذات الحسية والوهمية وهيئة التوسط
في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب
والغم والانفة والحقد والحسد وغير ذلك

وهيئة

والعادات صح

يجتنب بضررها في المصالح الانسانية
والتفريطية بضررها في المدنية
والحكمة الفضلية صح

وهيئة التوسط في التدبيرية ورؤوس هذه الفضايل
عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة
عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها الحكمة
النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية
كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد ان يحل عبادته بعد الله
تعالى وهو سلطان العالم الارضي وخليفة الله فيه
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا
محمد وآله الطيبين الطاهرين فرغت من انتساخ
تتمة هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب العبد الاقل
الراجي الى رحمة رب العالمين وجوده وفيضانه
محمد سعيد بن محمد طاهر بن ملا توفيق
اللاهيجي اللهم اغفر لنا وللمؤمنين
بفضلك يا اكرم الاكرمين
في سنة ١١
٤٤٦

مجلس شورای ملی
کتابخانه
تاسیس ۱۳۰۲

قال ارسطو
الخط هندسة روحانية تظهر بالآلات جسمانية (حـ)
الهندسة هو اندازه

ما عبد الله ادركتموه بالعقل

قال جالينوس الحكمة تقع بين العاقلين وان بان تشاكلهما
في العقل ولا تقع بين الاحمقين وان بان تشاكلهما في الحمق
لان العقل يجري على ترتيب فيجوز ان يتفق فيه اثنان
على طريق واحد والحمق لا يجري على ترتيب فلا
يجوز ان يتفق فيه اثنان والله اعلم

بدین تفصیل

کتابهای فقیر که در نزد دیگران است

تعلیقات [illegible] بر شفا نزد آخوند ملا اسد الله است

[illegible] نزد آقا حسین [illegible]

رساله شیخ [illegible]

منطق [illegible] نزد [illegible] است

منطق [illegible] نزد آقا حاتم [illegible] دور است

با [illegible]

کلیات [illegible] شیخ ابو علی [illegible]

دیوان مولانا نزد [illegible] است [illegible]

خص